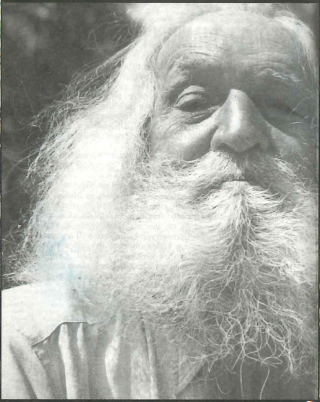
TOPH

CONSTANTIN
NOICA

Pagini despre sufletul românesc



HUMANITAS

TOPH

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman), 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno–German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung–Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormîntat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G.W.F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului") (1980), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale;* Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990), *Jurnal de idei* (1990).

CONSTANTIN NOICA

PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC

Ediția a II-a

HUMANITAS
BUCUREȘTI

ASOCIAȚIA PROVITA SF. BRANCOVE

Coperta colecției
DONE STAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Noica, Constantin
Pagini despre sufletul românesc / Constantin Noica. Ed. a 2-a — București; Humanitas, 2000
120 p.; 18 cm.
ISBN 973-50-0061-X
008(498)

CONSTANTIN NOICA
PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC
© Alexandra Wilson-Noica

© HUMANITAS, 1992

ISBN 973–50–0061–X

PREFAȚĂ

Studiile și articolele strînse în acest mic volum fac parte dintr-o lucrare concepută mai larg și intitulată: Contribuții la o istorie a vieții spirituale românești. *Lucrarea era cerută, prin Institutul Român din Berlin, de o editură germană. La început, trebuia să fie o „istorie a filozofiei românești" pentru cititorii germani. Am socotit însă că o istorie a vieții spirituale românești e mai interesantă în ea însăși, calificîndu-ne în orice caz mai bine în ochii străinătății de cum ar face-o, deocamdată cel puțin, o istorie a filozofiei românești. În așteptarea tipăririi întregii lucrări, în limba germană și într-o versiune adaptată interesului apusean, am socotit potrivit să dau cititorului român aceste pagini.*

Datorez dlui prof. Sextil Pușcariu îndemnul de a încerca să scriu această carte, și-i exprim aici un gînd de respectuoasă recunoștință pentru tot ce am cîștigat adîncindu-mă în lumea duhului românesc.

Februarie 1944, București

Autorul

CE E ETERN ȘI CE E ISTORIC ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ

„De ce noi, românii, etnic vorbind mai omogeni decît germanii, a trebuit să ne *așteptăm soarta* o mie de ani? Situația geografică defavorabilă, neprielnicia condițiilor istorice, năvăliri barbare, vecini sălbatici? Dar aceasta ar fi trebuit să fie motive în plus de afirmare, elemente de mărire proprie, dacă *pornirea* de a face istorie, pornirea oarbă și primordială ne-ar fi aruncat irezistibil în vîrtejul universal. Astăzi la ce-am ajuns? La *voința* de a face istorie. Cine a înțeles acest lucru este lămurit cu tragedia culturilor mici, cu tot ceea ce e rațional, abstract, conștient în tragicul nostru."

Rîndurile acestea, scrise de un tînăr acum cîțiva ani, pot nedreptăți sau nu neamul românesc; aceasta nu ne interesează. Ele ne așază însă dintr-odată în inima tensiunii care domină, pe toate planurile, lumea românească de azi.

Noi știm că sîntem ceea ce se numește „o cultură minoră". Mai știm că aceasta nu în-

seamnă neapărat inferioritate calitativă. Cultura noastră populară, deși minoră, are realizări calitativ comparabile cu cele ale culturilor mari. Și știm că avem în această cultură populară o continuitate pe care nu o au cele mari. Despre strămoșii noștri geți, plugari și ciobani, s-a putut spune (Pârvan, *Getica*, 131) că în secolul al VI-lea a. Chr. nu aveau o cultură calitativ inferioară, ci doar formal deosebită de a grecilor; tot ce-i deosebea era că ei, geții, erau săteni, nu orășeni, ca grecii. Dar tocmai aceasta ne nemulțumește azi: că am fost și sîntem — prin ce avem mai bun în noi — săteni. *Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei*. Tensiunea aceasta — agravată nu numai prin faptul că sîntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că „a fi conștient" poate reprezenta un semn de sterilitate — alcătuiește drama generației de azi. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că nu mai putem de mult trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta este frământarea pe care o descriem, mai jos, pe plan de cultură.

Ceea ce dă un caracter dureros conflictului nostru este că, teoretic cel puțin, el e fără

ieșire. A cultiva mai departe, cu precădere, valorile spiritualității noastre populare este o imposibilitate. Orice cultură conștientă este *personală*, este o formă de individualizare, în timp ce creația populară e anonimă. De altfel, aceasta nici nu poate constitui o cultură deliberată, voită, ci ține de o anumită spontaneitate creatoare care o apropie mai mult de natură decît de cultură. Deci, spiritualitatea populară trebuie depășită — spre creație personală. Dar cum pot apărea personalități de format mare într-o lume unde anonimatul e regula? Cum poate apărea persoana acolo unde — spre a vorbi kantian sau neokantian — lipsește categoria personalității? Ești dinainte sigur că, într-o asemenea lume, individul creator va fi în subordine față de individualitățile creatoare din culturile realizate; că, chiar dacă nu va imita și reproduce, va fi în umbra celorlalți. Și atunci tensiunea interioară a culturii românești devine: să te pierzi în creație anonimă care nu dă o cultură majoră? Sau să rîvnești către creație personală care e în umbra culturilor mari din afară? O spunem deschis: teoretic — după cum arătam —, dilema aceasta pare astăzi fără ieșire. Din fericire, conștiința teoretică a insolubilității nu ne mai poate paraliza. În

fapt, noi *mergem* către forme istorice. Cînd un neam sau o cultură încep să coboare din eternitate, ele nu mai pot fi oprite nici măcar de convingerea că nu vor putea înfăptui dintr-odată forme istorice superioare.

Ce este această eternitate din care începem să ieșim? — Românul are un proverb, revelator în ce privește noțiunea de timp și vreme: „Ceasul umblă, lovește, și vremea stă, vremuiește." Vremea nu-i pare curgere, ci stare pe loc, fixitate, permanență. Vremea stă, vremuiește. În limba germană a vremui (*zeitigen*) are, dacă nu mă-nșel, un sens concret de durată și petrecere. Așa se întîmplă, pînă la un punct, în accepțiunea pe care i-o dă Heidegger. La noi, însă, „vremea vremuiește" e tautologie. A vremui nu aduce nimic nou față de vreme. O repetă, o definește ca neîntîmplare, ca repaus. Românul mai spune: „Vremea vremuiește, și omul îmbătrînește." Numai omul devine; vremea stă. Și nu stă pentru că ar fi un simplu cadru de reper pentru fenomene sau o formă pură a sensibilității, cum e Kant. Ea e încă ceva concret, spre deosebire de noțiunea de timp (de la *tempus*), care e conceptual și abstract. Dar e un concret nemișcat. E totul viu al lumii, privit sub specia ființei, nu a devenirii.

Alături de „vreme" ca expresie a eternității, tot ce se întîmplă apare, în fond, românului drept zădărnicie. „Toate veacurile se înțeleg ca ziua de ieri", spune românul. Ceasul care umblă lovește, în timp ce vremea stă; omul care îmbătrînește, pe cînd vremea stă iarăși; acțiunile și străduințele oamenilor, rînduielile și împărățiile lor, totul e zădărnicie. În această concepție, nici efortul de cunoaștere științifică și nici cel de desăvîrșire morală, pe calapoade naționale, nu pot sta pe primul plan aici. Nu știu dacă și în alte părți Psalmii Vechiului Testament s-au citit la fel de mult ca la noi. În orice caz, eternitatea românească despre care vorbesc este de acest tip. Nu o plenitudine istorică, nu realizări majore — pe care neamul nostru nici n-ar fi avut cînd să le înfăptuiască — dau garanția duratei; ci sentimentul că, în fond, există un plan față de care toată frămîntarea istorică este irosire și pierdere. Dar — și aici e aspectul nou față de tînguirea biblică — neamul românesc e și el, într-un fel, solidar cu acel plan neschimbător. I se întîmplă și lui multe, se frămîntă ce-i în marginea lui, în inima lui, peste trupul lui chiar — dar el rămîne neschimbat. „Trece și asta" e una din cele mai curente vorbe românești. Neamul nostru rămîne pentru că și el participă, în felul lui, la eternitatea ființei.

Din această eternitate ne străduim să ieșim, deci. Pentru a descrie însă coborîrea românească în istorie și părăsirea viziunii, dacă nu hieratice, în orice caz statice a desfășurării istoriei noastre, aleg trei momente culturale de culme: unul din secolul al XVI-lea, altul din secolul al XVIII-lea, iar al treilea de azi, din secolul al XX-lea. În primul exemplu, se va vedea ce se petrece într-o conștiință orientată spre absolut, unde precumpănește eternul. În cealaltă, va ieși la iveală criza și nemulțumirea cu sine, pe care o trezește, în aceeași conștiință, precumpănirea caracterului istoric. Iar cel de al treilea moment cultural, cel de azi, încearcă să aducă o împăcare între planul eternității și cel al istoricității românești, dar sfîrșește prin a fi o afirmație de luptă pentru valorile vii ale culturii. Momentele sînt reprezentate de: Neagoe Basarab, pentru secolul al XVI-lea, Dimitrie Cantemir, pentru secolul al XVIII-lea, și gînditorul Lucian Blaga, pentru ziua de azi.

Neagoe Basarab e domnitor al Munteniei, pe la începutul veacului al XVI-lea. Minte luminată și caldă, tip de principe conștient de tot ce e putere lumească, pornit spre magnificiență uneori, așa cum o dovedește Mînăs-

tirea Curții de Argeș, al cărei ctitor este, Neagoe a trăit totuși prea mult în atmosfera religioasă a timpului și a țării sale, spre a nu ști că „și domnia lui se va risipi ca fumul“, cum o va spune singur mai tîrziu. Înainte de a fi domnitor, Neagoe a viețuit el însuși pe lîngă mînăstire. Un unchi al său, care pare a fi avut mare înrîurire asupră-i, s-a călugărit. Soția sa va sfîrși prin a se călugări și ea, după moartea lui Neagoe. E în jurul lui și chiar în inima lui o atmosferă de refuz al lumii, care nu pare compatibilă cu domnia pămîntească. Și, totuși, Neagoe este un domn: iată de la început contrastul dintre etern și istoric. Căci în același timp Neagoe e însuflețit de spirit militar; el scriind chiar pagini de adevărată tehnică războinică. E însuflețit de măreția domniei și cercetează atent ceremonialul curților, dînd un strălucit examen de comportare voievodală, în clipa cînd sfințește măreața Mînăstire a Curții de Argeș, în prezența Patriarhului Constantinopolului, a mitropoliților ortodocși din țările vecine și a multor altor fețe de seamă. Mai mult încă, Neagoe e însuflețit de cultură. Nu numai că face tipografii, dar el însuși compune, după modelul împăraților bizantini, o carte de „Învățături“ către fiul său Teodosie, care trebuia să-i urmeze ca domn,

dar moare fără s-o poată face. Cu această carte, scrisă pe la 1520, vreau să ilustrez ce înseamnă conflictul dintre etern și istoric și cum se prezintă spiritualitatea românească în clipa cînd învinge eternul.

Despre cartea lui Neagoe s-a scris și în limbi străine. Este vorba de lucrarea intitulată *Mahnreden des walachischen Woywoden Neagoe Basarab an seinen Sohn Theodosios*, publicată în 1908, în „Jahresbericht"-ul lui Weigand, de către un cercetător bulgar, Stoian Romansky. Opera lui Neagoe a ispitit pe un bulgar, căci e scrisă în limba slavonă, cum se mai scria încă pe atunci la noi, din motive religioase. Romansky spune textual că Neagoe a dat o operă *welches das beste ist, das uns die slawische Literatur jener Zeit überhaupt bietet** (p. 12). În 1643, opera a fost tradusă în românește, iar limba e atît de frumoasă și autentică, încît mulți au crezut că originalul, chiar, e românesc. Dar și dacă nu este așa, *Învățăturile* reprezintă, prin autorul și conținutul lor, o operă indiscutabil, românească; întîia mare carte a culturii românești. Aceasta nu înseamnă, firește, că opera e în

* „...care constituie cea mai valoroasă operă pe care ne-o oferă literatura slavă din acea vreme." (*nota ed.*)

întregime originală. Se știe bine că autorii rîvneau pe vremea aceea mai puțin la originalitate, cît la adevăr impersonal; iar cu atît mai puțin un domnitor se va strădui să dea totul numai de la el. Pe urmă, *Învățăturile* lui Neagoe conțin precepte morale, religioase sau sfaturi general omenești, care erau cu atît mai utile cu cît erau mai verificate sau spuse mai cu autoritate. Deci, nu e de mirare dacă vor figura în lucrare multe citate din Biblie, alături de pasaje din *Omiliile* Sf. Ioan Hrisostomul, din *Viețile Sfinților*, din legendele populare sau din tratatele unor autori nu întotdeauna citați. Dar Neagoe vorbește fiului său nu numai despre puterea lui Dumnezeu și slăbiciunea omului, despre împărații cei răi, pedepsiți de Dumnezeu, și despre obligația domnitorului de a asculta marile comandamente religioase și morale, ci și despre lucruri mai personale, cum ar fi înmormîntarea maicii sale, doamna Neaga, dîndu-i alteori sfaturi cum să cinstească, domn fiind, pe boieri și pe slugi, cum să primească pe soli, cum să poarte războaie, cum să judece, cum să domnească. E greu de spus că lucrurile acestea din urmă nu sînt originale.

Este însă un fapt că pînă la urmă totul se scaldă în perspectiva eternității. E o problemă

cum același Neagoe, care făptuiește orgolios, după modelul slăvit al împăraților bizantini, se miră împreună cu prorocul: „Ce este omul, Doamne, de-ai făcut pentru el atîta mărire“; e o problemă cum o conștiință care refuză religios lumea se împacă practic cu ea; — dar problema e a noastră, nu e a lui Neagoe. El nu simte conflictul, și totul sfîrșește la el pe dimensiunea eternității. Din orice regiune a lumescului, de pe orice plan al istoriei omenești, Neagoe îndreaptă gîndurile fiului său către cele veșnice. „Mulți împărați au împărțit și viețuit pe această lume, iar împărăția cerească puțini au dobîndit-o.“ De aceea, fiul său Teodosie trebuie să se gîndească mai ales la treptele care-l pot urca spre contemplație. Și, într-un pasaj care poate fi dintr-un tratat ascetic, dar care exprimă, revelator ca un poem, sensibilitatea în același timp religioasă și filozofică a unui cuget românesc din veacul al XVI-lea, Neagoe arată fiului său care sînt treptele desăvîrșirii: „Că, mai întîi de toate, este tăcerea, iar tăcerea face oprire, oprirea face umilință și plîngere, iar plîngerea face frică, și frica face smerenie, smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, și dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va

pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu."

Să adîncim, puțin, locul acesta. La început, este tăcere. Așa pornește orice tehnică de viață spirituală, fie că e religioasă ori filozofică. Cuvîntul de suprafață trebuie să se stingă, spre a lăsa loc glasului adînc al esențelor. Dar nu numai gîndului propriu trebuie să-i curmăm firul spre a ne adînci mai bine în noi înșine: și lumea trebuie oprită, în mersul ei amăgitor. De aici, a doua treaptă: „tăcerea face oprire". Așa procedează, iarăși, toate tehnicile spirituale, toate metodele filozofice. Lumea trebuie pusă în paranteză. Nici *cogito*-ul lui Descartes nu e posibil fără această interzicere a lumii, și nici metoda fenomenologică. E nevoie de o oprire, o reducere a lumii, de o ἐποχή. Primele trepte ale filozofării sînt, ca și asceza, negative. Ce se întîmplă însă de aici înainte? Tocmai în punctul acesta se poate marca deosebirea dintre o conștiință filozofică, orientată spre cunoaștere și acțiune, și una spirituală, orientată spre contemplație, spre eternitate, cum e conștiința românească din secolul al XVI-lea. O dată lumea oprită, se ivește obișnuit spiritul. Lumea e oprită tocmai pentru ca spiritul să aibă netezită în fața lui calea spre cunoaștere și acțiu-

ne. Așa fac toate filozofiile, chiar dacă nu recunosc fățiș că sînt idealiste, că pun spiritul însuși. Ce se întîmplă însă în viziunea eternității de aici? Spiritul nu apare. Cugetul nu ia cunoștință de sine și nu se așază în fața lumii, nu reface mai bine lumea pe care a oprit-o. În clipa cînd totul e tăcere, conștiința unui Neagoe Basarab e cuprinsă de umilință și plîngere. Itinerarul e de aici înainte cu totul altul decît în primul caz. Lumea e refuzată și de astă dată, dar spiritul nu se găsește pe sine, și atunci ființa e cuprinsă de panica singurătății și a pierderii. „Iar plîngerea face frică", spune Neagoe. Că de la frică se trece la smerenie, adică la conștiința că ești făptură, într-o lume rînduită de făptuitor, și că smerenia „dă socoteală de cele ce vor să fie", adică de împlinirea legii dumnezeiești; că, în sfîrșit, înțelesul acesta pe care-l capătă omul îi dă o nouă liniște, a dragostei, care-l ridică pînă în vecinătatea îngerilor și a lui Dumnezeu, așa cum arăta Neagoe, totul nu este desfășurarea pură a unei conștiințe care caută pe Dumnezeu și nu riscă să se oprească la sine. Dar, în felul acesta, fără îndoială că se pierde filozofia, contactul conștient cu lumea, izvorul de cunoaștere și de comportare morală, resortul intim al voinței. Pe

planul eternității, unde sfîrșește conștiința lui Neagoe, după ce a călătorit printre singurătăți și spaime, nu poate fi vorba nici de cunoaștere, nici de efort etic, pentru că nu e în joc spiritul pur și simplu. Nici un moment Neagoe Basarab nu va sfătui pe fiul său să se închine efortului de luminare proprie, după cum nu-l va îndemna nici să făptuiască potrivit cu norme omenești. Contactul e între om și Dumnezeu, nu între om și propria sa conștiință legislatoare.

Iată deci ce înseamnă perspectiva eternității, pentru care optează spiritualitatea românească din veacul al XVI-lea. Conflictul de fapt dintre planul etern și cel istoric este soluționat direct, prin renunțarea la spirit sau prin ocolirea spiritului cu tot ce implică el: cunoaștere, acțiune, afirmare omenească. Omul nu se afirmă aici; el este pus să mărturisească doar.

De la acest moment anistoric, cu toate implicațiile lui negative și pozitive, să trecem acum la momentul în care conștiința românească cîștigă înțelesul și gustul lumescului, încercînd să iasă din plasa eternității în care părea prinsă. Dar, o dată cu apariția înțelesului vieții proprii a omului, conflictul dintre

cele două planuri se reliefează. Iar atunci, faptul istoric e cel care primează, iar tot ce e atribut al lumii contemplative, tot ce e sterilizat, împuținat în puterile sale creatoare de obsesia către cele veșnice apare într-o lumină nesatisfăcătoare. Cînd ia cunoștință de sine, sub impulsul evadării în planul istoric, conștiința românească e nemulțumită de sine. Așa va fi la Dimitrie Cantemir, și e una din cele mai izbitoare trăsături, pentru o eventuală istorie a vieții spirituale românești, faptul că o dată cu Cantemir începe și spiritul de critică. Nu spiritul critic, care funcționează paralel cu activitatea creatoare, corectînd-o; ci nemulțumirea față de sine, nemulțumirea că ești așa cum ești, nemulțumirea aceasta care și astăzi însuflețește multe cugete românești, incapabile să împace ceea ce sînt cu ceea ce vor să devină. Cantemir e primul fenomen de criză din spiritualitatea românească, pînă atunci echilibrată și împăcată; nu mulțumită cu sine, dar împăcată cu ceea ce i-a fost dat să fie.

Pentru a vedea cît de mult judeca un Dimitrie Cantemir în perspectiva unor categorii care nu erau cele românești de pînă atunci, e destul să urmărim dezvoltarea lui culturală. Fiu de domnitor al Moldovei, el însuși

domnitor în două rînduri, Cantemir își petrece prima parte a vieții sale la Constantinopol, sub stăpînirea turcă, dar folosind din plin cultura occidentală, în măsura în care ea ajungea pînă acolo, și cultura bizantină. Dacă ținem seama că în restul vieții, cu excepția celei de-a doua domnii, între 1710–1711, în Moldova, Cantemir a trăit tot timpul în Rusia, barbară încă, a lui Petru cel Mare, e limpede că nu-și putea face pregătirea sa culturală decît la Constantinopol. Despre Rusia e destul să spunem că-și începe istoria literară cu Antioh Cantemir, fiul-poet al lui Dimitrie. Deci în Constantinopol avea să găsească domnitorul nostru izvoarele culturii apusene. Aici, după cîte se pare, scrie el micul tratat de logică, rămas în manuscris și tipărit mult după moartea lui. Tot aici își va fi scris și cealaltă lucrare filozofică, mai mare, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, influențată puternic de Van Helmont, filozoful mistic și teozoful de origine germanică, atît de reputat în secolul al XVII-lea. Faptul că se putuse exercita o influență vanhelmontiană în plin Bizanț arată cît de variată era lumea culturală de aici. Dacă, pentru logică, aristotelicienii bizantini sau un Teofil Coridaleu ar putea fi izvoarele unice, pentru cestălalt tratat filozofic al lui

Cantemir trebuie să recurgem la influențele Apusului. De aceea s-a putut spune că „a studia pe Dimitrie Cantemir înseamnă a reface starea Europei științifice de la începutul secolului al XVIII-lea".

De altfel, Cantemir nu este numai tributar lumii culte apusene sau orientale, ci a și dat acestora opere de seamă. Dintre ele, *Istoria Imperiului Otoman*, publicată după moartea sa de Antioh fiul, în engleză, franceză și germană, este cea care a făcut în primul rînd reputația cărturarului român. Ales membru al Academiei din Berlin, întîiul român învrednicit cu această cinste, Cantemir este îndemnat de colegii săi germani să scrie despre poporul său. De aici ies cele două lucrări latinești, *Descriptio Moldaviae* și *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, publicate ambele de asemenea postum. Dar chiar dacă lucrările sale nu vedeau lumina tiparului prea curînd, Cantemir își făcuse o reputație de european. Nu se știe sigur dacă a întîlnit la Moscova pe Leibniz sau alți cărturari germani de frunte, chemați acolo de Petru cel Mare. Ceea ce e sigur este însă că era privit de contemporani drept vrednic să confere cu aceștia, el luînd, întocmai unui Leibniz, inițiativa de a se alcătui o Academie rusească. Consilier intim al lui

Petru cel Mare, pe lîngă care îl aruncase dușmănia turcilor — stăpîni pe acea vreme asupra destinelor românești, în urma înfrîngerii suferite de Petru cel Mare —, Cantemir își trăiește ultimii ani în împărăția țarului, pentru care întreprinde o serie de cercetări științifice sau scrie despre religia mahomedană și alte teme de interes imediat. Specialist în chestiuni orientale, pentru Apus, Dimitrie Cantemir este, în timpul lui, primul european din Răsărit. De aceea domină el cu atîta ușurință în lumea lui Petru cel Mare. Și totuși nici succesele din Apus, nici situația excepțională pe care o are în Răsărit nu-l vor face să uite că e român. Învățații germani îl îndeamnă de altfel — așa cum pare a face întotdeauna spiritul german cu celelalte popoare, pe care le ajută să se cunoască pe sine — să-și descrie neamul. Iar atunci se produce spectacolul acesta excepțional de interesant pentru istoria culturii românești, și care abia azi începe, în lumina setei noastre de a face istorie, să fie înțeles după cum se cuvine: un român europenizat își întoarce privirile asupra României. Țara noastră îl farmecă și, în același timp, îl nemulțumește. Din vina ei? Din vina lui? E conflictul dintre etern și isto-

ric, care, de astă dată, nu mai trebuie pus de noi, ci se pune singur.

Există, în *Descriptio Moldaviae*, scrisă în 1715, o pagină de critică aspră la adresa spiritualității românești. Deși cartea, prin amplele amănunte pe care le dă asupra Moldovei din veacul al XVII-lea și începutul veacului al XVIII-lea, este clasică în România — ba s-a putut spune chiar despre ea că nici o țară înaintată în cultură nu poseda, în secolul al XVII-lea, o descriere statistică atît de bună —, paginile de critică la adresa spiritualității românești sînt oarecum trecute cu vederea. O anumită sfială a făcut pe înaintașii noștri să nu pună sub ochii fiecărui școlar român, în chip special, capitolul din *Descriptio Moldaviae* intitulat „Despre datinile românilor". Înaintașii noștri imediați n-aveau, parcă, sentimentul că între ceea ce e etern și ceea ce e actual românesc nu se poate să nu fie conflict. Noi însă așa simțim. Și de aceea sînt încredințat că, în clipa cînd generația cea nouă va face manuale de școală, critica aspră pe care o face Cantemir la adresa românilor va trebui să treacă pe sub ochii fiecărui tînăr român. Nu numai pentru că e dreaptă; dar și pentru că e nedreaptă. Nu numai pentru că putem îndrepta multe neajunsuri românești

în lumina ei, dar și pentru că, în fondul ei, critica izvorăște dintr-o tendință strict europenizantă, care nu mai este a noastră, chiar dacă avem și noi conștiința nemulțumită a europeanului Cantemir.

Dar de ce își mustră Cantemir neamul într-o carte destinată exclusiv străinilor (căci traducerea românească a *Descripției* n-avea să fie făcută de el, cum se întîmpla cu opera istorică de care am amintit)? „Din obiectivitate", spune Cantemir. Dragostea de patrie l-ar îndemna să-și laude neamul, dar dragostea de adevăr îl îndeamnă să-i arate pe față greșelile. Din setea de a fi obiectiv în judecata asupra neamului său, Cantemir sfîrșește chiar la excese. În orice caz, în aceeași carte în care vorbise cu căldură despre nobila origine a românilor sau despre însușirile hotărîte, cum ar fi cea de bravură, în aceeași carte în care pledează parcă pentru români, Cantemir se grăbește, fără temei adesea, să-i și critice. E ceva inconsistent, e o lipsă de armonie în sufletul său înstrăinat. Inima, elanurile lirice ale gîndului îl îndreaptă spre înțelegerea țării sale așa cum este, spre justificarea stării ei de inferioritate; conștiința lui de european însă îl face rigid și neînduplecat cu păcate ale căror resorturi adînci nu le

mai vede. Cantemir decretează: cu excepția religiei drept-credincioase și a ospitalității, abia mai găsim ceva ce ar putea merita laudă la români. Aroganță și mîndrie; spirit de ceartă, dar și conciliantă peste măsură; îndemn spre viață ușoară; nici mînie, dar nici prietenie lungă; curaj deosebit de mare la începutul bătăliei, apoi tot mai puțin; inconstanță, spirit excesiv de tiranic uneori, excesiv de blînd, iată cîteva trăsături pe care vrea Cantemir să le vadă în firea românului. Compatrioții săi nu sînt amatori de litere, ba chiar le urăsc, spune Cantemir — uitînd că rușii erau și mai refractari decît românii, mult încercați de soartă... „Ei cred că oamenii învățați își pierd mintea“, constată cărturarul acesta, care a publicat în limba română o singură lucrare filozofico-religioasă, de tinerețe, fără să aibă, firește, vreun ecou. Că Imperiul Otoman, spune el, atît de strașnic, n-a putut supune un popor „atît de incult și de neputincios“, ține doar de providența divină. Și, totuși, constată Cantemir, neamul românesc a știut să-și conserve totdeauna neatinse legile sale civile și cele bisericești — pentru ca, ceva mai jos, în același capitol, să spună că românul nu se prea ține nici de cele dumnezeiești. Iar, cînd întîlnește curaj la români,

știți ce spune? Fatalismul e cel care le dă curaj!

Atîta pornire nu se explică numai prin excesul de obiectivitate în care cade, față de străini, Cantemir. Explicația e mai adîncă și o avem dintru început. Cantemir judecă după categorii etice, care nu sînt sau nu erau ale neamului românesc. Cantemir judecă după setea de cunoaștere și adevăr a apuseanului, sete care iarăși nu însuflețea neamul românesc. Am întîlnit în *Învățăturile* lui Neagoe o viziune călcată pe planul eternității. Într-un spirit care rîvnește să atingă, prin contemplație, o lume a statorniciei, era cu neputință să-și facă loc curiozitatea științifică, setea de împlinire morală pe nivel omenesc, gustul faptei și al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, am văzut că lipsește categoria personalității. Lipsește spiritul așezat autonom în fața lumii și capabil să se ridice chiar împotriva ei. Cantemir ar fi voit pentru neamul său o ieșire în istorie. Dar, dinainte încă de a-l vedea pornit pe căile devenirii și ale împlinirii istorice, el îl judeca din perspectiva unor criterii care nu-și găseau aici locul. Cîtă nedreptate se făcea astfel neamului românesc nu ne interesează, nici de astă dată. E semnificativ însă faptul că nedrep-

tatea vine de la un român, care iese din cadrul anistoric al vieții românești, spre a fixa cel dintîi termenii conflictului dintre ceea ce este etern și ceea ce trebuie să fie istoric în neamul românesc.

Conflictul e și cel de astăzi. Și, astfel, cu perspectiva de veșnicie a lui Neagoe Basarab din secolul al XVI-lea și nemulțumirea de om al istoriei, care însuflețea pe Cantemir la începutul secolului al XVII-lea, avem cei doi termeni ai unei drame, care dă încă sens viu frămîntării noastre românești.

* * *

Iată-ne acum în veacul al XX-lea. Secolul trecut, pornind pe linia romantismului german la cercetarea culturilor populare, ne-a dat revelația unei bogății de care sîntem mîndri. Dacă un Cantemir nu putea simți decît în chip obscur tot ce e valabil în spiritualitatea anonimă românească, noi știm azi limpede; pipăim cu emoție și încîntare realizările, multă vreme neștiute și nedrămuite de critica estetică, ale sufletului popular. Dar, conștient sau nu, am sfîrșit prin a ne integra și noi în procesul de creație cultă, de creație voluntară. În momentul totuși în care produ-

cem pe cel mai personal dintre creatorii noștri de azi, pe Lucian Blaga, un adevărat filozof în înțelesul occidental al cuvîntului, creator de sistem și de valori filozofice proprii, ne aducem aminte de satul românesc. Ales în 1937 membru al Academiei Române, într-un local special creat spre a-i încununa meritele, Lucian Blaga nu are un înaintaș căruia să-i facă, după obicei, elogiul. Și atunci ce elogiu va rosti el la intrarea în Academie? Elogiul satului românesc. Cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc. Primul elan valabil către realizări de cultură majoră este înfrățit la noi cu recunoașterea caldă a culturii minore românești. Conflictul dintre etern și istorie pare a-și găsi o soluție, cel puțin academică. Să vedem dacă e soluția ce poate stinge tensiunea de care vorbeam.

Lucian Blaga a scris un întreg capitol în fruntea uneia din lucrările sale de filozofie a culturii, pe tema raporturilor dintre cultura majoră și cea minoră. După el, deosebirile dintre aceste două tipuri de culturi nu sînt de proporții, ci de vîrstă. Cultura minoră trebuie înțeleasă ca o expresie a copilăriei. Dar copilăria nu reprezintă, în definitiv, un ter-

men dintr-o desfășurare în timp, ci în această materie poate fi privită ca o structură autonomă, la fel cu structurile autonome ale maturității. Copilăria poate fi eternă, scrie în chip sugestiv Blaga. În orice caz, el nu vede nimic înjositor în atributul copilăriei pe care-l au culturile minore. Filozofia lui Blaga e o filozofie a apriorismului stilistic. Ea îmbogățește categoriile kantiene cu categorii purtate de o matcă stilistică, prin care singură poate face știință, artă, o conștiință omenească. Nu ne interesează deocamdată justificarea acestei filozofii și îndreptățirea ei deopotrivă față de filozofia germană a culturii, așa cum o dau un Frobenius sau Spengler, ori față de filozofia transcendentală a lui Kant. E poate interesant că un gînditor a putut apropia aceste două lumi, în aparență disparate: apriorismul kantian și relativismul filozofiei culturii. Dar vom reține că, pentru Blaga, cultura minoră e de aceeași calitate spirituală cu cea majoră, pentru că e purtătoarea unei mătci stilistice. Satul nostru, spune Blaga, a avut tăria să se păstreze „boicotînd" istoria. În jurul lui se făcea, de către alții, străini de neamul nostru, istorie: satul nostru s-a păstrat. Vremea a vremuit, după cum arătam la început, dar matca

stilistică, deci pecetea adîncă a neamului românesc, a rămas aceeași.

Totuși, nici Lucian Blaga — sau poate mai puțin decît oricine el — nu va propune azi să rămînem la cultura minoră. El constată că de 100 de ani tindem spre cultură de tip mare. Uneori s-a crezut că o condiție de trecere de la minor la major e apariția insului genial. Nu, spune Blaga, nu e nevoie de atît de mult. Nu genialitate, ci prelungire a minorului ne trebuie. Dacă e adevărat că fără un *a priori* stilistic nu se capătă o cultură majoră, atunci satul românesc, care ne ține la îndemînă acest *a priori* stilistic, e cel mai bun rezervor de creație românească înaltă. Ce avem de făcut, se întreabă el? Să ridicăm cu o octavă mai ales realizările noastre populare, să sublimăm și monumentalizăm valorile noastre anonime și vom atinge creații care să se impună. Nu vom repeta, nu vom imita minorul, dar îi vom urmări „elanul stilistic interior". Ambele culturi sînt produsul aceleiași matrice stilistice, deci nu e de căutat decît acordul adînc cu noi înșine.

În ciuda acestei soluții pline de armonie și de adîncime filozofică — ce poate fi mai filozofic decît unitatea spiritului cu sine? —, Blaga nu vede posibilitatea unei fuziuni de-

săvîrșite între cultura minoră și cea majoră. Care din ele e de preferat?, se întreabă el la un moment dat. Sînt foloase și neajunsuri în fiecare. În timp ce cultura minoră nu se poate realiza monumental în istorie, cultura majoră are neajunsul că se depărtează de natură, de „Mume", după o expresie pe care i-au sugerat-o desigur Goethe și romantismul german. De aceea, Blaga mărturisește sincer că problema trebuie lăsată deocamdată deschisă. O va soluționa el altă dată de-a binelea? N-o știm încă. Și problema rămîne deschisă, pentru că e tensiunea în care trăiesc toate culturile tinere, tensiunea vastă pe care am urmărit-o de-a lungul cîtorva piscuri ale culturii românești.

Astăzi trăim din plin problema aceasta deschisă. Numeroși cărturari tineri au pornit la sate, înarmați cu metodele sociologiei monografice, spre a surprinde științific realitatea aceasta atît de greu sesizabilă a creației populare. Pentru mulți dintre ei nu vom putea realiza niciodată, și nici nu are sens să rîvnim către altceva, decît culmea artistică a unei poezii populare de speța *Mioriței*. Dar, tocmai pe baza sugestiei ei spațiale, alternanța dintre deal și vale, spațiul ondulat, Blaga

a făcut o impresionantă analiză a fenomenului românesc din perspectiva filozofiei sale, intitulată *Spațiul mioritic.* Iar astăzi, alți cărturari tineri cultivă nu spiritul Mioriței, ci „mioriticul", efortul de a teoretiza, cu elemente originale, asupra unui material care pentru ei nu poate rămîne decît pretext, nicidecum țintă. Între Miorița și mioritic se circumscrie deci, pe un anumit plan, oscilația noastră. Și e limpede; ultimul elan e cel care precumpănește. Am intrat și în materie de cultură în aventura istoriei.

De mai bine de 100 de ani, România e îmbrîncită spre istoric sau, alteori, se îndreaptă singură spre ea. După pacea de la Adrianopol, în 1829, economia noastră patriarhală s-a transformat — arată istoricii — într-o economie de schimb, prin simplul fapt că strîmtorile Dardanelelor au fost deschise și comerțul occidental venea să ne schimbe structura economică. După 1848, am intrat în aventura politică. Ceva mai tîrziu, problemele sociale au venit să schimbe și ele rînduielile românești, impunînd mai multe exproprieri ale bunurilor agrare, în favoarea țărănimii. În sfîrșit, acum, pe plan militar, istoria ne trimite spre o nouă formă de luptă, spre un război pe care nu l-am mai purtat în granițele noastre, ca

pînă acum, ci undeva în stepele Rusiei. Totul, în economie, în viața politică, pe plan social sau pe plan militar, arată că neamul trebuie și vrea să-și riște istoria. Totul a venit să ne scoată din eternitate. Mai putem rămîne așa pe plan de cultură? Mai putem îndrăgi numai ceea ce sîntem de totdeauna, nu și ceea ce putem fi?

De aceea îmi par adînc semnificative pornirile spre istorie din planul culturii. Încă din 1919, cînd România se întregise, Vasile Pârvan spunea, la inaugurarea Universității românești din Cluj: „Nu românizarea noastră feroce întru vegetativul etnografic, ci continua noastră umanizare întru sublimul uman va crea cultura românească." Astăzi lucrul este spus și mai strident. Unul din cei mai reprezentativi scriitori tineri, Emil Cioran, cu al cărui citat am început paginile de față, spunea într-o carte intitulată sugestiv *Schimbarea la fața a României*: Obsesia culturilor mici trebuie să fie saltul istoric; „singura lor salvare e că istoria nu e natură". El visează un neam românesc cuprins de febra modernizării, iar, dacă vede României o superioritate față de celelalte țări mici care o înconjoară, e pentru că ea are o conștiință nemulțumită.

Nemulțumiți, așa ne simțim în fond. Nemulțumiți însă nu întocmai unui Cantemir, care venea cu tot Occidentul în el să se aplece asupra neamului românesc. Nemulțumiți de ceea ce știm că puteam fi și nu sîntem încă. „Tot ce nu e profeție în România — a spus același tînăr pe care îl citam — este un atentat împotriva României." Nu se putea spune nimic mai aspru împotriva eternității românești.

Am urmărit tensiunea creată de întîlnirea dimensiunii eternului cu cea a istoricului, în conștiința românească, pe trei trepte diferite. În secolul al XVI-lea precumpănea nostalgia neschimbării; în secolul al XVIII-lea, permanențele românești nemulțumeau; în secolul al XX-lea vrem să purtăm cu noi și ce e etern și ce poate fi istoric. Spre care culmi? N-o știm încă limpede. Ceea ce știm însă e că trebuie să fim pe măsura unei creșteri care a venit să lărgească, pe toate planurile, orizontul neamului nostru. Și n-au fost doar împrejurări exterioare cele care ne-au scos din rosturile de pînă acum. Simțim limpede că, dacă ne deschidem azi către istorie, e mai ales pentru că biologic și spiritual se întîmplă cu neamul nostru un proces de creștere dinăuntru în afară, de la ființă către formă istorică. Noi

știm că la sfîrșitul veacului acestuia poporul românesc va număra 50 sau 60 milioane de locuitori. Dacă ne frămîntăm astăzi, pe un plan ori altul, e pentru ca *atunci* să ne merităm istoria

(Conferință ținută la Berlin, iunie 1943)

SUFLET AGRAR SAU SUFLET PASTORAL?

De cîteva decenii, cărturarii români se întreabă dacă valorile țărănești sau cele orășenești trebuie să precumpănească pentru împlinirea destinului nostru național. E adevărat, prin ce avem în noi mai bun pînă acum, sîntem țărani. Așa ni s-a spus, iar noi înșine o proclamăm adesea, cu mai mult sau mai puțin romantism. Dar alteori n-am întîrziat să ne dăm seama de un lucru: că precumpănirea valorilor țărănești înseamnă păstrarea noastră în rîndurile întîrziaților istoriei. Nu se pot crea valori istorice de durată pe nivelul afirmărilor țărănești. La ce ne servește să știm — cum arătam — că strămoșii noștri geți aveau o cultură poate la fel de nobilă, în felul ei, ca aceea greacă a timpului, dacă, prin caracterul ei sătesc, cultura getică a dispărut pentru totdeauna? Ea nu reprezintă nici un act de afirmare în istorie, și nici un factor educativ pentru poporul român. Cu simple valori țărănești noi putem avea — cum avem cu adevărat — toate virtualitățile: de cultură,

de omenie, chiar de înfăptuire istorică; dar nu avem nici o actualitate.

Felul în care se pune problema — sat sau oraș? — este totuși simplist. Nu tot ce e țărănesc a fost la noi anistoric. În momentul în care pentru poporul românesc se pune problema de a se ridica pînă la nivelul creației istorice, este bine să știm că în însuși sufletul nostru țărănesc am avut virtualități pentru așa ceva. Nu orice tip de viață rurală este vegetativ, static, nepolitic și conservator; nu orice tip de țăran e însuflețit doar de o energie pasivă. Există societăți de tip rural ce au și forță de expansiune, spirit ofensiv, putere de afirmație. Primul tip este numai cel agrar. De peste 100 de ani de la pacea încheiată la Adrianopol, cînd României agrare i s-au deschis posibilități moderne de schimb, poporul românesc s-a agrarianizat. Dar el n-a fost totdeauna un popor agrar, iar sufletul lui n-are trăsăturile de sedentarism și de pasivitate agrară. În țăranul nostru coexistă azi și a precumpănit altădată un suflet de *tip pastoral*. De aici, poate, cîteva trăsături pe care alții nu le înregistrează, iar nouă ne place să le lăsăm amorțite, dar care și ele, poate mai ales ele, dau măsura sufletului românesc.

Dacă tipul agrarian ar defini pe țăranul român, cum s-ar explica cultura noastră populară? Un cercetător recent al problemelor de sociologie pastorală românească, Traian Herseni, arăta că toate formele superioare ale culturii noastre populare țin de singurătatea pastorală: dorul ca și jalea, doina ca și basmul. Dar cărturarul român care a susținut cu cea mai mare hotărîre caracterul pastoral al vieții noastre țărănești — cel puțin în faza cînd ea a fost cu adevărat creatoare — este Ovid Densusianu. De ce n-am avut inspirație din viața de cîmp? întreabă Densusianu în *Viața păstorească în poezia noastră populară*. De ce ar fi atît de mult vorba de codru, în poeziile populare românești, dacă ele ar fi de inspirație plugărească? De ce primăvara și sentimentul naturii joacă un rol atît de mare, cînd, pentru plugar, toamna e cu mult mai însemnată, căci atunci culege el roadele și atunci îi sînt date belșugul și odihna? Dorul, spune Densusianu, nu poate fi înțeles decît ca născîndu-se în lumea păstorilor, unde singurătatea și despărțirea sînt experiențele cele mari. Iar faptul, încheie Densusianu, că lirismul cîntecelor noastre populare nu e numai contemplativ, static, ci și dinamic, ca fiind expresie a cutreierării, nu poate ține decît iarăși

de viața păstorească. Este în păstor deopotrivă un îndemn spre vis și unul spre faptă neobișnuită, care dau, parcă, alte dimensiuni unui suflet național. În orice caz, faptul că ciobănia și haiducia au fost așa des apropiate în creația populară românească deschide altă perspectivă decît cea sugerată de tipul agrarian.

Gîndurile lui Densusianu sînt azi mai actuale, pentru neamul românesc, de cum erau acum 20 și 30 de ani, pe cînd scria el. Într-o lucrare publicată în 1914, *La vie pastorale chez les roumains*, Densusianu afirmă categoric că am fost la început un popor pastoral, avînd o energie și o forță de expansiune care singure explică colonizarea română a Istriei, a Meglenului, a Crimeii și a Caucazului. Azi cînd am regăsit în Crimeea și în Caucaz urmele păstorilor români, ba chiar întregi familii românești, regăsim parcă o dimensiune uitată a spiritului nostru.

Cineva compara pe păstori cu marinarii apelor. Nu e ceva nou și neprețuit, pentru conștiința românească, să-și dea seama dintr-o dată că sîntem și noi niște marinari ai uscatului? Înfipți în pămîntul românesc, așa cum sîntem, și ne place să spunem că sîntem, nu e mîngîietor și întăritor să știm că avem și

nostalgia depărtărilor de cucerit? Ce e „istoric“ în România de azi își găsește astfel o matcă străveche, în loc să-și croiască din nou una.

Firește, nu de la simpla regăsire a sufletului nostru pastoral e de așteptat intrarea noastră în istorie, europenizarea noastră ca popor viu și creator de valori politice sau culturale proprii. Sufletul pastoral rămîne încă legat de unele moduri anistorice ale sufletului românesc, așa încît problema de a pune accentul pe sat sau oraș rămîne, pînă la un punct, intactă. Dar ea nu mai e problema — prea simplă teoretic și dureros de grea practic — de a aduce o ruptură înăuntrul sufletului nostru. Cînd vrem să facem din sufletul românesc purtătorul unei istorii proprii, găsim în el nu numai o materie moartă, care să reziste; dar și una vie, care să ne prefigureze destinul.

* * *

Abel e cioban, și Cain e plugar. Abel rătăcește prin lume, și Cain frămîntă locul. Iar Cain ucide pe Abel. Întotdeauna Cain ucide pe Abel.

Mă gîndesc, de pildă, la cele două suflete românești: sufletul pastoral și cel agrar. Tot

ce e nostalgic și sete de zări noi ține de sufletul păstorului. Dar a trecut peste el sufletul stătător al plugarului, și l-a pustiit; are să-l pustiască. Sîntem țara lui Cain în care Abel n-a murit încă de tot. Dar va veni pedeapsa lui Dumnezeu — mașina — și-i va mătura pe amîndoi, pentru ca neamul lor să crească, să crească biblic, dincolo de zările țării.

(*Orizontul*, 1944)

„BISERICUȚELE NOASTRE"

Recitesc, la capătul călătoriei: „Sînt încîntătoare bisericuțele acestea ale Bucovinei..." și mă cuprinde revolta. Cum, asta e impresia rezumativă, asta să fie exclamația finală față de tot ce ți-a trecut pe dinaintea ochilor, cînd cercetezi întîia oară Bucovina?

Exclamația e a unui străin. A unui străin din Apusul catedralelor și-al gigantescului de factură gotică. E treaba lui, la urma urmelor, dacă pierde măsura adevărată a lucrurilor și califică pe numele lor mic înfăptuiri mari ale trecutului românesc. Dar ne-am însușit și noi, ne-am însușit pînă la banalizare calificarea aceasta. Și iată în ghidurile noastre, iată în istoriile noastre, iată în inimile noastre cuvîntul gingaș, simțămîntul gingaș: „bisericuțele Bucovinei".

Falsificăm un întreg trecut — cu gingășie. Închipuim o dulce continuitate între natura românească și spiritul românesc, făcînd din bisericuțele acelea niște apariții ale firii, parcă. Nu sînt zidurile lor simple întregiri ale

naturii înconjurătoare? Nu sînt picturile lor simple armonii de culori într-o armonie mai vastă? Totul e încîntător, micuț, gingaș.

Dar nu mai vedem? Nu mai înțelegem? Te apropii de Sucevița, cu făgăduiala diminutivului acestuia — cu adevărat fermecător — că vei întîlni un mic giuvaer; dar întîlnești ziduri, ziduri de cetate. Treci pe sub o poartă grea, și într-o clipă ți se revelează, o dată cu scara către cer de pe peretele nordic al bisericii, puterea Movileștilor. Căci e putere aici. E voință domnească. E mîndrie și sete de laudă, singura sete care a știut să proiecteze arta în istorie. Așa e la Voroneț, așa e la Vatra Moldoviței și așa e la Putna. Iar dacă minunea aceasta de biserică a Humorului nu e zidită decît de logofătul Teodor Bubuiog, cu atît mai copleșitoare e impresia de putere: așadar nu numai domnitorii erau însetați de măreție, pe vremea aceea!

Ochiul nostru, stricat de gigantismul Apusului, reține imaginea catedralelor. Dar ce rost are alăturarea catedralelor de bisericile noastre, cînd alta e măsura lăuntrică? Catedralele sînt ale orașelor, sînt zid lipit de zidul orașelor. Cînd, în secolul al XVIII-lea, în prea luminatul secol al XVIII-lea, edilii orașului Chartres se hotărîseră să dărîme catedrala, singura pri-

cină care i-a împiedicat s-o facă era că dărîmăturile catedralei ar împiedica circulația. Dar bisericile Bucovinei n-aveau nevoie să covîrșească alte clădiri. Ele stăpîneau natura.

Sînt în mijlocul naturii, și totuși nu sînt ale naturii. E destul să le privești ca să vezi că e vorba de artă cultă. Nici o prejudecată fals sămănătoristă nu te mai poate îndemna, de astă dată, să faci apel la sufletul țărănesc. E creație conștientă, meșteșug, artă în sensul propriu, în sensul mare. Ne-am lăudat prea mult — și, mai ales, ne-au lăudat alții — cu ce e țărănesc în noi, ca să nu ne lăudăm o dată cu nețărănescul nostru. Pictorul de aici împrumută el cîteodată din credințele populare o viziune răzleață, cum ar fi învoiala lui Adam cu diavolul, sau vămile văzduhului; iar zugravul de la Voroneț pune el pe zid, alături de Maica Domnului, un cioban de-al nostru, cu portul lui; — dar nu cu sufletul țărănesc s-a înfăptuit și nu cu el se înțelege fapta aceasta de artă românească. Expresie de putere și expresie de sensibilitate cultă, bisericile acestea dezvăluie o altă dimensiune a sufletului românesc.

E, poate, dimensiunea noastră uitată. Și cît de adînc am uitat-o! Ne miniaturizăm monumentele, facem din adevăratele noastre cate-

dralе bisericuțe răsărite ici și colo în natură, iar cînd o curiozitate turistică ni le aruncă în față, singura noastră emoție este: tandrețea. Ce fermecătoare ne par! E păcat, numai, că vîntul și ploile au stricat aproape în întregime, în acești 400–500 de ani, picturile exterioare de pe peretele nordic. Dar ce putem noi face? Natura le-a ridicat, natura să le apere.

Și te întorci în orașul cu atîtea vitrine de cristal, îndărătul cărora stau cravate și parfumuri. Te întorci în orașul dezgustului modernist, unde sluțenia caselor noi nu e poleită decît de calitatea geamurilor mari, de cristal. Cîțiva metri pătrați din geamurile aceste, cîteva sute de metri pătrați ar salva picturile exterioare ale bisericuțelor noastre. Dar n-am mai avut cristal și pentru ele. Și vă gîndiți, oare, în noiembrie, cînd bate vîntul, cu ploaia de miazănoapte, vă gîndiți voi, așa cum stați îndărătul geamurilor voastre de cristal, la mesele voastre de bridge, vă gîndiți că moare cîte un sfînt pe pereții bisericuțelor din Bucovina? Dacă ar exista un Savonarola al artei, ar arunca cu pietre în geamurile voastre de cristal!

În fiecare toamnă moare cîte un sfînt. Nu, nu e simplă nepăsare și nepricepere. Privim

mînăstirile, și nu mai înțelegem că acolo e duh al istoriei, sete de putere. Privim, și nu creștem, nu îndrăznim. Iar sfinții ne mor pe păreți și în suflete, pentru că nu îndrăznim.

(*Vremea*, septembrie 1943)

Notă: Paginile de mai sus privesc trecutul. În momentul cînd erau scrise, se luau măsuri pentru protejarea mînăstirilor din Bucovina.

PENTRU O ALTĂ ISTORIE A GÎNDIRII ROMÂNEȘTI

În marginea *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*

Are cercetătorul filozofic dreptul să se apropie de materialul românesc? Istoricii literari nu și-au sfîrșit migala: folcloriștii și etnografii mai au de aruncat sonde în sufletul anonim românesc: filologii se ceartă încă, iar istoricii nu conclud; și apoi sînt și sociologii, magicienii aceștia moderni, care au pus stăpînire pe sufletul organismelor colective și nu grăbesc să-i descătușeze înțelesurile. Dar istoria filozofiei e și ea, în definitiv, o metodă de cunoaștere. Iar din perspectiva ei e timpul să facem mărturisirea că ne-am săturat să „cunoaștem" cugetul și gîndirea românească prin filozofia lui Conta, rudimentele de filozofie ale lui Titu Maiorescu sau filozofia gînditorilor oficiali. E și altceva de întreprins, sau cel puțin de încercat, în această privință.

Notă. Paginile ce urmează reiau și adîncesc interpretarea *Învățăturilor*, schițată în studiul din fruntea lucrării de față. Ele apar aici fără partea polemică.

Dacă materialul românesc e încă plin de nesiguranțe, pentru că n-a putut fi pe deplin identificat, în ganga de material sud-estic în care se află, aceasta nu va sili pe istoricul gîndirii decît să fie mai prudent. Dar mai are cercetătorul filozofic drept să *ocolească* materialul românesc?

Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaștem, în el, partea care revine filozofiei. Poate că ne vom deprinde a învăța mai bine filozofia Apusului în clipa cînd vom sta în fața sarcinii de a limpezi gîndirea românească. Oricum, e bine să ne gîndim de pe acum la această sarcină. Căci, deși materialul românesc nu este încă prelucrat pentru filozofie și nici cercetătorul filozofic nu e pe măsura greutăților pe care le ridică acest material, filozofia românească trebuie să-și rețină dreptul ei de explorare. Fără acesta, ea nu-și va cunoaște niciodată izvoarele și va apărea ca o simplă reușită individuală uneori, așa cum e gîndirea unui Conta, sau ca o neputință colectivă, așa cum hotăra, cu profeția sa de duh al pustiului, Titu Maiorescu.

* * *

Un text românesc, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, ar putea ilustra cele de mai sus: îndatorirea de a începe să ne interesăm și din perspectiva filozofiei de materialul românesc, chiar dacă, în faza de astăzi, greutățile pe care le ridică acest material ne condamnă încercarea la diletantism.

Nu cunosc o problemă de erudiție, în cîmpul istoriei literare românești, mai cuceritoare decît cea a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab. Sînt ele cu adevărat ale lui Neagoe ori nu? Aparțin ele secolului al XVI-lea sau sînt scrise în secolul al XVII-lea, cum vroia D. Russo, care le atribuia unui călugăr admirator al lui Neagoe? Sînt ele o operă de compilație sau conțin și părți originale? Exprimă sensibilitatea și viața românească sau le ascund? De la Bălcescu, care folosea, în 1846, în *Puterea armată și arta militară la români*, părți dintr-un manuscris românesc al *Învățăturilor*, fără să știe, pare-se, că fusese publicat cu trei ani înainte, și pînă astăzi, cînd profesorul Vasile Grecu publică în colecția Academiei versiunea greacă a *Învățăturilor*, găsită acum cîteva decenii la Muntele Athos, cartea lui Neagoe e o problemă deschisă a istoriei literare românești. Argumentele istorice, psihologice, filologice, de critică internă și externă, de erudiție

sau bun-simț se încrucișează peste paginile textului, asupra căruia tot ce s-a stabilit cu oarecare precizie, și, în orice caz, cu unanimitate, e că a fost scris în limba slavonă. Se așteaptă deci o ediție critică a textului slavon, ediție ce e în curs de pregătire. În ciuda împotrivirii lui D. Russo, care s-a ocupat în diferite rînduri de *Învățăturile* lui „Pseudo-Neagoe", fără a aduce însă pînă la sfîrșitul vieții, scrupulos cum era, dovada amplă că lucrarea e a unui călugăr din veacul al XVII-lea, istoricii literari cred, cum spune prof. Vasile Grecu[1], că e greu să contești autenticitatea operei, „negînd o tradiție atît de categorică și neîntreruptă".

Pentru o valorificare *filozofică* a *Învățăturilor*, paternitatea lor este poate secundară. Chiar și diferența de un veac între data presupusă la care a scris-o Neagoe și începutul secolului al XVII-lea, cînd ar fi scris-o călugărul, e mai puțin gravă de cum pare la prima vedere, oricît ar fi vorba de *istorie* a filozofiei. Materialul românesc nu are întotdeauna caracter de istoricitate și nu se desfășoară linear; sau uneori nu se desfășoară pur și simplu, nu curge în timp. — Mai gravă

[1] *Învățături*, versiunea grecească, col. Acad. Române, 1942, p. 16.

însă e întîmplarea privitoare la lipsa de originalitate a operei. Istoricii literari au determinat cîteva din izvoarele lucrării, iar în această privință pornirea ostilă a lui D. Russo s-a dovedit fecundă. Concepute după *Oglinzile domnitorilor* din literatura bizantină, *Învățăturile* împrumută pasaje din *Biblie, Viața Sf. Constantin și Elena, Varlaam și Ioasaf, Fiziologul* și — mai greu identificabile, dar și mai compromițătoare — părți din *Umilința* lui Simion Monahul sau *Omiliile* lui Ioan Hrisostomul și ale lui Efrem Sirul. Istoricii atrag însă atenția asupra sensului diferit pe care îl avea noțiunea de autor înainte vreme. Chiar Russo scrie, într-unul din studiile în care denunță împrumuturile lui Neagoe sau Pseudo-Neagoe, că „bizantinii, ca și scriitorii occidentali de dată mai recentă (și, printre ei, chiar Shakespeare), nu aveau noțiunea noastră de astăzi de proprietate literară..., și astfel de împrumuturi (astăzi am zice plagiate) erau foarte obișnuite".[1]

Dar împrejurarea aceasta explică problema fără s-o ușureze. Ceea ce complică aici lucrurile, în cazul unei încercări de interpretare filozofică, e faptul că tocmai textele care reflectă viața spirituală sau concepția morală a

---

[1] *Studii bizantino-române*, București, 1907, p. 50.

autorului sînt cele a căror inautenticitate a fost ca și dovedită. Susținătorii originalității — în sensul epocii — a lui Neagoe recurg la pasajele autobiografice sau la cele privitoare la domnie și organizarea militară. Dar pasajele acestea sînt cele „mai nefilozofice" ale lucrării. Cît despre locurile ce trădează un sens de experiență spirituală și al căror autor nu a fost identificat încă, nimic nu împiedică să se creadă că va fi identificat pe viitor. Ce mai rămîne atunci din materialul asupra căruia ne aplecăm?

Dar, se va spune, Neagoe a „ales". Chiar dacă opera sa e de compilație, ea e semnificativă prin ce a ales autorul. Într-o vreme în care simțul proprietății literare nu se exercita, e firesc să judeci un autor și după cele ce preferă, nu numai după cele ce creează. Afinitatea ar putea fi la fel de definitorie ca gîndul propriu.

Argumentul acesta ne-ar părea sărac, dacă nu l-am putea întări cu unul într-adevăr istoric, în speță unul din istoria filozofiei. Nu știm ce este al lui Neagoe și nu putem pretinde decît că *Învățăturile* ar fi reprezentative pentru sensibilitatea și cugetarea românească de atunci. Dar avem o altă operă, aceasta originală, care să ne poată garanta reprezen-

tativitatea: este lucrarea de tinerețe a lui Cantemir, *Divanul, sau gîlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul*. Același suflu de refuz al lumii, ca expresie a zădărniciei, aceeași sensibilitate ascetică, aceleași tînguiri de Vechi Testament și, totuși, aceeași împăcare finală cu omenescul și chiar condiția istorică domină într-o parte și alta. Nimeni nu va putea contesta înrudirea de tonalitate și chiar de material dintre cele două opere. Cel mult se va spune: cum poate garanta opera lui Cantemir, apărută la 1698, pentru lucrarea lui Neagoe, de pe la 1520? Dar aceasta e curiozitatea, de care aminteam, a unei istorii a gîndirii românești: 180 de ani pot să nu însemne aproape nimic pentru dezvoltarea ei, în timp ce istoria obișnuită are de consemnat frămîntări, războaie, prefaceri și progrese. Istoria gîndirii românești nu va putea fi niciodată făcută după tiparul obișnuit al istoriei, cu atît mai puțin după modelul unei istorii a gîndirii apusene. Cantemir poate mărturisi pentru Neagoe Basarab; Leibniz nu va mărturisi pentru Cusanus.

E adevărat că de aici s-ar putea scoate o întîmpinare. Căci tocmai faptul că spiritul lucrării lui Cantemir e același cu cel al *Învățăturilor* lui Neagoe ar putea întări impresia

unora că nici prima operă nu e originală și că, în definitiv, amîndouă reflectă un tip de gîndire și chiar modele străine, bizantino-slave. Nu era prea tînăr Cantemir cînd își scria — și nu în țară — lucrarea? Nu stătea prea mult sub înrîurirea profesorului său, Ieremia Cacavela? Atunci ce mai e românesc în *Divan* și cît e românesc spre a garanta și alte opere? — Să amînăm cercetarea mai atentă a întrebărilor acestora. Deocamdată e de ajuns să spunem că dacă nici Cantemir, oriunde și-ar fi scris lucrarea și sub orice influență, nu dă măsura culturii românești — învălmășită cu celelalte, dar românească —, atunci istoria acesteia nu mai are rost. E drept, Cantemir e, în felul său, un enciclopedist; ca și un Leibniz. S-ar putea defini gîndirea germană dacă n-ar exista secole de-a rîndul, ca apariție istorică sigură, decît Leibniz? Totuși, Cantemir va defini gîndirea românească, și aceasta va avea să garanteze pentru Cantemir: istoria noastră se începe cu ciudățenia că se face în cerc. Cine nu se dezvață de occidentalism, nu are acces la ea.

Aceasta înseamnă că avem o garanție provizorie pentru Neagoe. Mai mult nu se poate cere, înainte de a fi îndreptățit cum trebuie o nouă metodă de cercetare în istoria gîndirii.

Iar ceea ce e interesant e că metoda aceasta ne-o va impune tocmai natura specială a materialului românesc. Paradoxul e că nu poți ști cum trebuie cercetate opere de speța *Învățăturilor*, decît după ce le-ai cercetat. Să încercăm deci o schița de interpretare filozofică a *Învățăturilor*.

— Cînd reedita, în 1910, traducerea românească a *Învățăturilor* după ediția din 1843, N. Iorga scria: „Cred că am redat literaturii noastre o carte de citire populară, din care se pot scoate multe învățăminte..."[1] Iată — în ciuda autorității celui care scrie — ceva care nu merita să fie spus despre *Învățături*. O carte „de citire populară" sînt *Învățăturile*, ca și *Biblia* sau o carte clasică, în înțelesul că pot fi citite de oricine: dar nici paginile de viață duhovnicească, nici cele de artă militară sau comportare domnească nu fac din ea o carte cu adevărat populară. Cît despre învățămintele pe care le mai pot trage astăzi din ele — dacă învață cineva vreodată din cărți —, ele sînt ridicole, în utilitarismul lor, față de frumusețea de gînd și expresie a cărții. Hotărît, N. Iorga făcea un act *cultural*, iar acesta in-

[1] *Învățăturile lui Neagoe către fiul său Teodosie*, Văleni, 1910, p. VIII.

teresează, nu educația poporului. Mai sugestiv se exprimă Iorga mai tîrziu (în *Istoria literaturii române. — Introducere sintetică —* București, 1929, pp. 55–56), cînd vede în ele „un suflu războinic admirabil" și le consideră „un produs al spiritului militar de la începutul veacului al XVI-lea". Dar caracterizarea e voit parțială. Cuprinzător, privind adică și aspectul războinic sau domnesc, dar și pe cel de viață spirituală, le caracterizează prof. N. Cartojan — chiar dacă se referă doar la una din învățături —, spunînd că sîmburele doctrinei lui Neagoe e ideea monarhiei absolute, dar subordonată creștinismului. În general, prof. Cartojan le consideră „cel mai de seamă monument al cugetării și simțirii românești în limba slavă", împreună cu cercetătorul bulgar Romansky, care vede aici cea mai bună lucrare a vremii în limba slavă.[1]

Nu lipsește și o caracterizare filozofică. Pentru dl Marin Ștefănescu, „filozofia din *Învățăturile* lui Neagoe e o sinteză între Morala

---

[1] *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, Fund. Reg. 1940, p. 42. Cercetările dlui Cartojan sînt cel mai prețios auxiliar pentru un eventual istoric al gîndirii românești. — Pentru Romansky, v. *Mahnreden des walachischen Woywoden Neagoe Basarab au seinen Sohn Theodosios*, Leipzig, 1908.

creștină și Politica naționalistă". Ba cercetătorul adaugă că, analizată mai atent, opera ar fi „o unire între experiență și rațiune, determinism și libertate, spirit și materie, democrație și aristocrație"[1]. Să spunem în grabă că *nu* un asemenea tip generos de analiză filozofică ne interesează aici. Ne temem de la început că nici „rațiune", nici „libertate" și nici „spirit" n-au sens în viziunea lui Neagoe. Cu atît mai puțin democrație.

„Adu-ți aminte adeseori de moartea ta și nu vei greși mult lui Dumnezeu." Îndemnul acesta, care domină toată lucrarea, dă de la început caracterul gîndirii și sensibilității filozofice a lui Neagoe. E gîndirea și sensibilitatea Ecleziastului, trecută prin filtrul unui anumit tip de creștinism. Așa va fi și în *Diavolul* lui Cantemir; așa începe orice cuget românesc din vremea aceea. Toată problema e: cum se poate ieși de aici către viață, sens istoric, împlinire proprie? În opera lui Neagoe, sentimentul acela al sfîrșitului, pe care-l întregește cel al zădărniciei lumii, e cu atît mai izbitor cu cît e vorba de educația unui viitor domn. Neagoe însă știe că există o altă ierarhie decît

---

[1] *Filozofia românească*, București, 1922, p. 84.

cea a pămîntului și-și înștiințează fiul: „Măcar Domn, măcar boier, măcar bogat, măcar sărac, toți o cale voim să mergem la judecata lui Hristos“ (p. 280). Și atunci, despre propria sa putere lumească, el spune celui pe care trebuie să-l pregătească pentru cele ale lumii: „Domnia mea se va risipi ca fumul…“ (p. 269).

Ce sentiment al zădărniciei poate susține atîta desprindere de lucruri, chiar și la stăpînitori? Firește, e în joc toată perspectiva aruncată de creștinism asupra lumilor: cea de aici nu e nimic *față de* cea de dincolo, *pentru că* există cea de dincolo. Dar, independent de certitudinile orbitoare de dincolo, deci independent de sentimentul religios, o conștiință care proclamă zădărnicia lumii percepe direct nesiguranțele și prăbușirile acesteia. Totul se surpă, nimic nu se împlinește pînă la capăt, „totul e stricat“, cum va zice mai tîrziu Cantemir. Și, totuși, cu aceste lucruri amăgitoare ale lumii, „ca praful înaintea văzului“, trebuie găsită o împăcare. Cum? Pe ce registru? Uneori problema apare limpede ca problemă — și așa va fi la Cantemir. Dar, alteori, ca la Neagoe, îți dai seama că împăcarea s-a făcut pe nesimțite, și conștiința aceea tragică își găsește echilibru, sens de acțiune și chiar seninătate, într-o lume a nestatorniciei și amăgirii.

În istoria gîndirii occidentale, împăcarea sfîrșește prin a fi simplă: se face pe plan de *cunoaștere* și pe plan de comportare *etică*. Și pentru apusean lumea e „trecătoare“: Și pentru el — începînd cu lumea vechilor gînditori greci — totul e aparență, amăgire, nesiguranță, la început. Dar, în fața acestei lumi a părelniciei, cugetul se trezește la viață și caută adevărul statornic, formele, ideile. Procesul se precizează treptat și — orice s-ar spune de către unii istorici, care vor să deosebească prea categoric viziunea antică de cea modernă — el este un proces linear: se desfășoară pe dimensiunea cunoașterii. În fața nesiguranței impresiilor și a părerilor despre lume, cugetul vrea să cunoască. Singura deosebire între cugetul antic și cel modern va fi că, în primul, *spiritul* nu se afirmă ca atare în fața lumii. Dar, și într-o parte și în alta, nesiguranța externă va fi depășită prin cunoaștere. Nu numai prin cunoaștere, însă: și prin comportare. În mijlocul lumii acesteia, unde totul se surpă, omul e totuși sortit acțiunii, iar fapta sa vrea să reflecteze, ca și cunoștințele sale, o ordine cît de cît incoruptibilă. De astă dată nu va fi vorba de adevăruri, ci de norme. Iar dacă anticul își va căuta normele tot mai mult prin raport la „ceea ce este“, în timp ce

modernul și le va căuta în lumea lui „ceea ce ești“, lumea spiritului — și unul și altul totuși vor descoperi ordinea morală; ei vor avea astfel o mîntuire, sau cel puțin o împlinire, în etic.

Ce se întîmplă în viziunea românească — solidară desigur cu cea răsăriteană — a lui Neagoe? De la început, la el, ca și la Cantemir, simți că nu există problematică de cunoaștere. Faptul va fi din plin o trăsătură — și nu doar negativă — a spiritualității românești. Orice demon al cunoașterii, orice criză a spiritului, tot ce ține de omul „faustic“ occidental lipsește aici. Neagoe nu se gîndește nici un moment să-și îndemne fiul — între atîtea îndemnuri pe care i le dă — să se lumineze, să se chinuiască să afle. Mai degrabă îi amintește de vorba aceea tulburătoare, „înțelepția lumii acesteia este nebunie la Dumnezeu“ (p. 15). Dacă există posibilitate de împăcare cu lumea, ea nu se petrece pe planul conștiinței cunoscătoare; iar dacă există o cale de desăvîrșire în duh — și o vom găsi în *Învățături* — ea se desfășoară pe alte trepte decît cele ale înțelegerii și minții. Se desfășoară pe cele ale inimii, firește. Dar, în timp ce la Augustin, de pildă, inima duce la cunoaștere, iar la Pascal duce de asemenea la adevăr, dincoa-

ce inima e mută. Nu vrea să știe și să se lumineze; vrea să se odihnească.

E numai creștinism aici? Dar există tipuri de creștinism în care problematica de cunoaștere stă pe prim-plan; există apoi tipul acesta augustinian, de pildă, care duce și la cunoaștere. Și apoi — tocmai pe linia lui idealist-augustiniană —, creștinismul a dus la descoperirea spiritului, la accentuarea unei lumi a subiectului față de obiectivismul antic; în timp ce aici spiritul lipsește. Deci, e vorba doar de un *tip* de creștinism; și, pînă la urmă, s-ar putea să fie o simplă componentă creștină, în gîndirea românească.

Absența unei problematici a cunoașterii, de altfel, se întregește cu absența uneia etice. Ea nu e mai puțin semnificativă și mai special creștină. Se vorbește adesea, și pe drept cuvînt, de etică creștină. În viziunea aceasta românească însă etica nu e nici un moment măsura lucrurilor. Cînd un interpret spune: „Etica lui Neagoe e cea a Bisericii" (Romansky, *op. cit.*, p. 113), el nu lămurește aproape nimic. În realitate, există un tip de creștinism dincolo de etică, după cum există unul fără cunoaștere; iar *pe acesta* l-a preferat sensibilitatea și gîndirea românească. Poate că nu l-a

preferat doar, ci l-a luat în stăpînire, i-a pus pecete românească.

Iată, de pildă, ce se întîmplă pe plan de acțiune: în viziunea lui Neagoe, omul trebuie totuși să acționeze. Oricît ar vorbi de „slava cea deșartă a lumii", Neagoe nu poate spune fiului său să părăsească lumea; și, chiar dacă l-ar îndemna la călugărie, el încă i-ar da sfatul să făptuiască. Dar din ce se naște fapta? Ce face cu putință activismul vieții? — Într-un sens, unicitatea ei. Vană și decăzută, viața aceasta e totuși un prilej. Singurul prilej. „Că lacrimile noastre numai într-aceasta sînt de folos, pînă sîntem vii, iar după moarte, noi nu putem nimic să lucrăm lui Dumnezeu. Că cei morți nu cred, cei morți nu mărturisesc, cei morți nu lucrează, celor morți nu se va descoperi nici o taină..." (p. 284). Iată deci că viața noastră nu numai că poate, dar trebuie să fie lucrătoare. Oricît de nevrednici sîntem, noi căpătăm ceva, ni se descoperă și nouă ceva. Dumnezeu e cel care o face, firește. „Bucură-mă, Doamne, și pe mine, Neagoe, robul tău cel lenevos și ticălos" (p. 229); *bucură-mă*, așa, pasiv. Dar viața noastră e trîndavă doar pentru că nu facem de la noi destul. Să făptuim — în pocăință, smerenie, „cu frică și cu tremur" —, și atunci poate că Dumnezeu ne

va bucura. Iar fapta aceasta nu e gest moral, etică — de biserică sau nu. Raporturile noastre cu lumea nu sînt de bunătate rațională; ci de milă. Căci milă trebuie să arătăm celorlalte făpturi omenești, în timp ce sufletul omului „nu are altă nădejde în altceva să-l miluiască, fără numai la mila lui Dumnezeu". Binele apusenilor are sens și pentru lumea de aici; n-a putut duce el la forme de morală ținînd numai de rațiune și sens utilitar? Milă însă e fapta exilatului. Pe o altă linie, creștinismul găsea echilibrul cu lumea impunînd lumii spiritul, conștiința orală, imperativul. Pe linia milei, va putea regăsi acțiunea, dar nu actul moral, și cu atît mai puțin *spiritul*, din care decurge acesta. Și, totuși, fapta izvorînd din milă nu e mai puțin însuflețită. Căci fără lucrare, prilejul acesta al vieții e pierdut. „Celor morți nu se va descoperi nici o taină."

Că de la integrarea aceasta în lume prin simplă milă Neagoe trece la consimțire a restului; căci îndeamnă fiul nu numai să se roage și să se pocăiască, ci și să chibzuiască la cele ale lumii; să miluiască pe cei săraci, dar mai întîi pe slugile sale; să se poarte cum trebuie, lumește cum trebuie, cu aceștia și boierii — totul nu e decît semnul unei împăcări cu lumea care nu ține de tiparul obișnuit. Căci

nu un sens moral, cu atît mai puțin unul teoretic, de cunoaștere, va da măsura acestei viziuni. Nu spiritul, ca factor de statornicie în fața lumii nestatornice, va aduce echilibrul. Nu o filozofie a conștiinței — cu un cuvînt de școală — e cea care echilibrează. Și, totuși, un echilibru spiritual se capătă și aici. A spune: e un echilibru de tip creștin — e prea puțin. Căci orice echilibru de tip creștin răspunde undeva pe registrul filozofic. Ce sens metafizic are atitudinea aceasta românească? Ce legitimează împăcarea noastră cu lumea?

Aceasta e problema, centrală poate, în istoria gîndirii vechi românești. Aici e simplă problema. Textul lui Neagoe despre înțelesul de acțiune al vieții sugerează un început de răspuns; soluția lui Cantemir din partea a III-a a *Divanului* va sugera poate un altul; faptul că nu există filozofie a conștiinței, în gîndirea românească, dar ar putea fi una a existenței, e încă o sugestie. Dar nu putem face mai mult decît să punem problema. Poate doar s-o adîncim.

Un loc din *Învățături* care ne-a izbit mai întîi cînd ne-a căzut sub ochi ne poate ajuta în acest efort de adîncire. Neagoe dă sfaturi fiului său. Să fii blînd și nepizmăreț, îi spune el; rîsul și glumele să nu intre în inimile noastre;

păzește-ți ochii și inima; smerește-te. Și, după ce-l îndeamnă pe Teodosie să socotească toate acestea, adaugă:

„Însă nu le vei putea socoti, dacă nu vei face cu dreptate lucrurile lui Dumnezeu. Că, mai întîi de toate, este tăcerea, iar tăcerea face oprire, oprirea face umilință și plîngere, iar plîngerea face frică, și frica face smerenie, smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, și dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu" (p. 144).

Nu e o adevărată scară către cer?

Să observăm, întîi, că puterea de sugestie a textului ține și de frumusețea și arhaismul expresiei lui. E destul să se compare fragmentul cu versiunea din traducerea, deosebit de merituoasă, în felul ei, dar mai modernă și folosind altă punctuație, a prof. V. Grecu. Textul grec dă, în traducere: „Dar toate acestea ți-e cu neputință să le prinzi cu mintea ta, dacă nu ți-ai dobîndit cu dreptate aceste *virtuți*: mai întîi din toate tăcerea; căci tăcerea naște înfrînarea; iar înfrînarea face suferință și căință; iar căința naște frică; frica face smerenie; iar smerenia naște prevedere; prevederea *însă* naște dragoste; iar dragostea aduce

sufletul să stea de vorbă cu îngerii. Atunci pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu". — Textul nu se mai înalță, curgător, ca dincolo; aici au intervenit punctele cu virgule, care frîng elanul gîndului; „iar" rămîne singur ca legătură și nu mai alternează, într-o savantă muzicalitate, cu „și"; au intervenit cuvintele explicative; în loc de „lucrurile lui Dumnezeu", avem: „aceste virtuți", pe care traducătorul român le găsea, firește, în textul grec; a intervenit „prevedere", concis și exact, în loc de poeticul „socoteală de cele ce vor să fie"; și a intervenit un „însă" de factură logică. Totul e precis — și nițel rigid. E fără îndoială mai puțină poezie în textul modern. Și — să nu ne ascundem — mai puțin prilej de cercetare filozofică. Căci e ceva iremediabil liric la începuturile oricărei reflexii filozofice.

Să observăm apoi că factura textului indică o anumită tehnică de viață spirituală (nu e cumva un fragment dintr-un tratat ascetic?), tehnică pe care o mai găsim în diferite locuri din opera lui Neagoe. „Inima cea împietrită face mînie, iar oprirea face liniște." „Blîndețea gonește poftele, iar rîsul face dezlipire de la Dumnezeu" (p. 141). Să avem frica lui Dumnezeu, spune altă dată Neagoe. „Că din frica lui Dumnezeu se naște postul, iară din post

curăția, iară din curăție rugăciunea, iară rugăciunea naște smerenia, smerenia naște dragostea, iar dragostea toată legea și prorocia razimă..." (p. 313). Într-un rînd, chiar, e vorba de o tehnică strict monahală, pentru combaterea Satanei. Totul e să ai frica lui Dumnezeu, stă scris acolo; căci frica face mila să coboare asupră-ne, „mila întărăște pe om, și întărirea lui Dumnezeu este rădăcina bucuriei, și din rădăcina bucuriei se naște postul, postul naște ruga, ruga naște smerenia, smerenia naște curăție, curăția naște milostenie, iar milostenia va sfărîma și va zdrobi capul Satanei" (p. 173). E greu să crezi că o asemenea tehnică de viață spirituală s-a născut altundeva decît într-o chilie.

Toate locurile acestea — inferioare, firește, ca frumusețe și adîncime, primului fragment — vin să arate că el face parte dintr-o familie de practici sau tehnici, mai puțin mistice ori filozofice, cît ascetice. Lucrul trebuie deschis recunoscut. De altfel, fragmentul prim, care închide în el atîta frumusețe de gînd, e precedat, în *Învățături*, de un pasaj care începe: „Cînd șezi în chilie...": iar, la capătul lui, după ce Neagoe scade nivelul de gîndire al capitolului, trecînd la sfatul de a te feri de îmbuibare și băutură, el exclamă: „Hai dar fraților

să fugim de lume" (p. 147). Toate acestea făceau desigur pe Russo să considere că e vorba de opera unui călugăr, nu a unui domnitor; iar, la un moment dat, pentru a dovedi că *Învățăturile* nu sînt ale lui Neagoe, el citează între altele tocmai fragmentul nostru, „că mai întîi de toate este tăcerea...".[1] E adevărat că el nu preciza dacă fragmentul acesta e original sau dacă nu face cumva parte din vreo lucrare de speța *Umilinței* lui Simion Monahul. Nici altcineva, după cîte știm, n-a contestat pînă acum originalitatea fragmentului nostru. Și, cu toate acestea, e aproape imposibil de crezut că fragmentul e original — chiar sub pana unui călugăr, cu atît mai puțin în scrisul lui Neagoe.

S-ar putea spune iarăși: de ce n-ar figura îndemnuri ascetice în *Învățături*, de vreme ce le vom găsi mai tîrziu în *Divanul* lui Cantemir, care n-avea totuși să se călugărească? Și, apoi, pe vremea aceea, între călugărie și lume distanțele erau mult mai mici. De altfel, Neagoe însuși avea să stea, pare-se, cîtva timp în marginea vieții călugărești, iar unchiul său, Barbul, ban de Craiova — atît de influent, după unii, în timpul domniei sale —, a înte-

---

[1] Russo, *Studii și critice*, București, 1910, p. 26.

meiat mînăstirea Bistrița, unde a și devenit călugăr în 1520, adică în jurul datei presupuse la care și-ar fi scris Neagoe *Învățăturile*. Pe deasupra, în lucrare însăși se găsește un întreg capitol, „Cuvînt de învățătură către două slugi credincioase carele se lepădară de lume și se deteră vieții călugărești". Și nu se călugărește mai tîrziu, după moartea lui, propria lui soție, Despina?

Totuși, vom porni de la convingerea că fragmentul de mai sus nu este al autorului nostru, Neagoe sau călugăr. Ni se pare că, dacă l-ar fi gîndit autorul *Învățăturilor* însuși, l-ar fi pregătit, l-ar fi dezvoltat și, în orice caz, i-ar fi pipăit mai bine frumusețile. „Să nu gîndești că eu grăiesc acestea din capul meu", spune Neagoe însuși către Teodosie, într-un rînd. Nu, nu le-a gîndit din capul lui. Dar fragmentul acesta ne îngăduie să adîncim gîndul și simțirea românească, dintr-un veac, din două veacuri sau de peste veac. E tot ce-i cerem.[1]

„Că mai întîi de toate este tăcerea", spun *Învățăturile*. Tăcerea noastră sau tăcerea lumii? Firește, e o tehnică de viață în duh; e un exer-

---

[1] În revista *Adsum* (august 1940), am mai încercat un comentariu pe acest fragment.

cițiu spiritual; deci, e tăcerea noastră, ca ființe care ne putem pierde, amăgi, înstrăina prin cuvînt. Dar și peste lucruri trebuie să se aștearnă tăcerea. Noi nu putem tăcea spre a asculta zvonurile lumii. Trebuie să fii surd lumii, ca muțenia ta să fie lăuntrică. Altminteri, lumea ar vorbi în noi; ne-am pierde iarăși. Deci, tăcem, o dată cu ea.

Dar tăcerea noastră face *oprire*. Oprire a cui? Iarăși a noastră, deopotrivă cu a lumii. Valul acesta de care sîntem purtați trebuie stăvilit; lumea aceasta a amăgirii trebuie oprită în curgerea ei. Dacă vrem să trecem mai departe, trebuie să înfrînăm ce e lume în noi. Deci, ne oprim o dată cu ea, ne desființăm o dată cu ea. Căci tăcerea noastră respinge, suspendată, desființează totul.

„Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simțurile, voi șterge de asemenea din minte toate plăsmuirile celor trupești..." Este așa nepotrivit, în punctul acesta, citatul din *Meditațiile* lui Descartes? Și îndoiala metodică a lui Descartes înseamnă tăcere, lăuntrică și externă. Și ea duce la oprire, a noastră și a lumii. Tehnica filozofiei, la fel cu cea ascetică, începe și ea printr-un act de suspendare a lumii, printr-o reducție. Iar reducția fenomenologică de azi,

prin acea universală punere în paranteză a lucrurilor, are parcă ceva din caracterul primelor două trepte ale experienței spirituale din *Învățăturile* lui Neagoe.

Și abia acum, la cea de a treia treaptă, iese mai limpede decît oricînd la iveală toată deosebirea între tehnica filozofică apuseană și cea de viață spirituală de aici. Descartes și Husserl opresc și ei valul lumii; dar pentru a îngădui spiritului să se reverse peste lume. La ei, în clipa cînd totul e oprit, se ivește spiritul. În punctul acesta devine deci posibilă cunoașterea, certitudinea, o anumită filozofie a conștiinței. Ce se capătă însă pe treapta a treia a fragmentului din *Învățături*? Umilință și plîngere! În tăcerea lumii *nu-și face apariția spiritul*. Conștiința nu ia direcția luminii proprii. Se adîncește și mai mult în întunericul neființei pe care a invocat-o.

Sînt aici, dar abia începînd de aici, două itinerare spirituale deosebite. De o parte spirit, conștiință de sine, cunoaștere, act moral — de alta, dramă de conștiință. Că numai primul itinerar e filozofic? Într-un sens de școală, poate. Dar treapta următoare din itinerarul al doilea aduce, de la umilință și plîngere, *frica* — de pierdere, de părăsire, de moarte? —, iar frica unei conștiințe care s-a izolat de

lume, spre a nu se mai regăsi, e tema principală a filozofiei existențiale de astăzi. (Și apoi e faptul acesta extraordinar sub raportul cunoașterii psihologice: frica e *precedată* de plîngere; întîi e expresia emoției și pe urmă se naște emoția — aproape ca în teoria Lange-James. O tehnică atît de rafinată nu putea fi întîmplătoare.)

Se pierde sensibilitatea filozofică în sensibilitate religioasă, o dată cu *smerenia*? Dar trecerea de la frică la smerenie e o adevărată etapă de cunoaștere existențială. Conștiința trăitoare, dominată de spaime, presimte pe Celălalt; iese din strînsoarea neființei prin faptul însuși al fricii. Smerenia e conștiința unui raport la altceva decît ea. Iar dacă smerenia „dă socoteală de cele ce vor să fie", e tocmai fiindcă vestește conștiinței un echilibru în altceva, o ieșire din singurătate, capătul de drum al unei inimi neliniștite.

Odihnită acum, inima e în stare de *dragoste*. Ea iubește pe Creator și nu va refuza dragostea ei creaturii. Și încă o dată, pe această treaptă, ispita filozofică va ieși în calea itinerarului nostru spiritual. Căci o conștiință încinsă de dragoste e și conștiința augustiniană sau pascaliană. Și nu pregătește dragostea pentru cunoaștere și înțelegere? Nu există o

„funcțiune epistemologică a iubirii"? De aceea am putea reveni, ca de pe o treaptă superioară, la un înțeles filozofic al lumii. Cine știe dacă pe celălalt itinerar spiritual nu-și începe prea devreme cariera și nu rămîne închis în lumea lui, în tristul său idealism! Poate că se deschide aici o altă cale pentru filozofare...

Dar *Învățăturile* lui Neagoe nu fac filozofie. Erau, pînă aici, în marginea ei tot timpul; puteau oricînd începe dialogul filozofic cu lumea. Ele preferă însă dialogul cu îngerii.

Undeva, în vecinătatea acestora, au presimțit pe Dumnezeu.

Prin urmare: există momente filozofice, prilejuri filozofice, care să îndreptățească o istorie a gîndirii românești pornind din secolul al XVI-lea. Rezultatele unei confruntări cu filozofia obișnuită sînt însă:

Nu există în gîndirea românească a timpului problematică de cunoaștere;

Nu există problematică morală;

Nu se pune problema spiritului ca atare.

Și, totuși, conștiința trăitoare, analizată aici, e activă și sfîrșește prin a-și găsi un echilibru. Cum? — E poate prima dintre problemele unei istorii a gîndirii românești.

Dar întrebarea prealabilă este: sînt rezultatele de mai sus românești pentru că privesc

pe Neagoe? Sau aparțin lui Neagoe pentru că sînt românești? Iată cercul. Și, dacă nu vom găsi mijlocul de a cerceta o istorie în cerc, istoria gîndirii românești va fi, ca și pînă acum, aproape o glumă.

(*Saeculum*, 1943)

Avem noi, românii, un proverb curios: „Unde e multă minte, e și prostie multă." Să fie românul atît de înțelept încît se teme de și prea multă înțelepciune? În orice caz, ceea ce izbește la el — o vedem bine — e măsura. Nu numai în viața sa interioară, dar peste tot: în ce face și ce se face în jurul său. Culorile artei noastre populare sînt „stinse", spunea sugestiv un critic; spațiul nostru interior e plin de echilibru; elanul nostru nu e niciodată excesiv; iar pînă și despre peisajul nostru, despre peisajul acesta exterior, cu munții noștri, un Alecu Russo putea scrie rîndurile acestea tulburătoare, deosebindu-i cu gîndul de măreția Alpilor: „În fața munților noștri, sufletul se lasă dus de visare ca într-o elegie fără sfîrșit, parc-ai vedea măriri căzute ori suflete rănite de atingerea lumii..." (*Opere complete*, Cugetarea, p. 185).

Avem o măsură — dar umbrită parcă de atingerea cu lumea. Poate că măsura e tocmai rana aceasta, tristețea aceasta de care vorbește

Russo. Și cîtă deosebire între măsura noastră, nițel tînguitoare și biblică, măsură care-și cunoaște limitele, și cealaltă, mediteraneană, rațională, lucidă — suficientă. E aproape o glumă să invoci, aici, latinitatea noastră. Măsură, dreptate, lege nu sînt nici gîndite, nici resimțite rațional și juridic, cum înțelegem că au fost — dacă așa au fost — la Roma. Măsura noastră e mai puțin pusă, decît impusă. E mai angajată în absolut decît cea din Apus și nu cade niciodată în suficiență. Căci, în timp ce măsura de tip rațional poate deveni lipsă de măsură, prin abuz de raționalitate, în timp ce bunul-simț apusean poate duce, și a și dus, la exces — măsura noastră și bunul nostru simț par nestricate.

Dacă ar fi un sîmbure rațional în „măsura" noastră, am înțelege, cît de cît, raționalitatea. O înțelege sufletul românesc? Credințele noastre populare au închipuit o legendă plină de tîlc în această privință. E legenda celui de-al doilea păcat al lui Adam (Tudor Pamfilie, *Povestea lumii de demult după credințele poporului român*, București, 1913, p. 95). După ce i-a gonit din rai, spune legenda, lui Dumnezeu i s-a făcut milă de Adam și Eva, văzîndu-i cît se chinuie. Le-a dat meșteșugul de a face pămîntul roditor, dar le-a poruncit să nu are

mai mult decît o brazdă. Roadele culese de pe acea brazdă le ajungeau. Dar, într-o zi, pe cînd Eva era însărcinată cu Cain, vine diavolul la ei și-i întreabă: „—Voi mai aveți grîu? — Doar pentru cîteva săptămîni. — De ce nu arați mai mult, căci o să aveți copii?…“ Iar Eva găsește sfatul chibzuit, rațional (nu e semnificativ că întîi femeia e „rațională“?). Convinge pe Adam să facă cum e mai bine, iar, în clipa cînd lanul e mare și făgăduitor, se arată Dumnezeu, pustiește lanul și spune lui Adam: „Tu, omule nesățios… De azi înainte poți ara cît îți place, și eu îți voi da iarăși cît îmi va plăcea mie.“

Este greu să vezi numai condamnarea lăcomiei în legenda aceasta. E vorba și de condamnarea calculului, a chibzuielii, a dreptei rînduieli omenești. Există o etică a muncii și a productivității, care lipsește aici. Munca e, pentru apusean de pildă, sfințită de rezultate. Iar americanul — apuseanul la limită — a dus etica aceasta pînă la absurd. Am putea deci să ne întrebăm — în lumina acestei concepții, unde arbitrarul divin, iar nu raționalitatea umană e hotărîtoare — dacă modernismul și industrializarea (sau pur și simplu „agricultura intensivă“) vor fi vreodată acasă la noi. Dar acestea nu sînt decît

consecințe, pentru uzul legiuitorilor români, ale unei trăsături care ne interesează în ea însăși: întemeierea valorii românești de măsură (poate și de dreptate, lege) pe *altă* dimensiune decît a raționalității.

Căci raționalitatea nu ne-a tulburat niciodată în chip deosebit. Nu întîlnești nici o tendință, pe linia aceasta, a fondului nostru popular, de a înălța omul, în sensul bun și prost; de a-l face cuget înțelegător în fața firii și, pînă la urmă, minte îngîmfată. Noi nici nu stăpînim lumea și nici n-o schimbăm. Dumnezeu o face, sau se face ea însăși. Stăpînirea științifică a naturii, în sensul apusean, e o ciudățenie și un act de trufie. De unde simțămîntul acesta de proprietate? „Lumea asta nu-i a mea, cealaltă nici așa." Cine poate mai mult să încerce. Românul nici nu-și mai pierde vremea să încerce.

În fața marilor întrebări am spus și spunem încă adesea: „o fi". S-ar putea face o întreagă filozofie a lui „o fi", ca o concepție românească despre lume.[1] „O fi" acesta nu are sens disjunctiv sau nu duce la o judecată dis-

---

[1] Într-o conferință din 1942, dl Mircea Vulcănescu a descris pe acest „o fi" vorbind despre „Dimensiunea românească a existenței". Conferința a fost publicată în *Izvoare de filozofie*, 1943.

junctivă: am să văd eu *dacă* este *ori* nu... El nu obligă la cercetare și nu face grupări în materialul întrebării: e sau așa sau așa. Nedumerirea e a cugetului, dar nu a sa e întrebarea și, în orice caz, nu el dă răspunsul. Nedumerire este, dar lucrul se arată singur, dacă e să se arate. „Așa o fi? Te pomenești că este." Te pomenești, așa, de la lucru înspre tine. De aci toate acele „înțelesuri" care sînt mai mult ale lucrului decît ale minții. De aici, de pildă, *noimă*. „Au și astea o noimă." În elină, νοῆμα avea sens de cunoștință, de cunoștință în definitiv sigură; în limba noastră însă noimă a devenit calificativul lucrului pe jumătate înțeles. E o degradare, dar și o deplasare de la cuget spre lucruri. Iar la fel cu noimă exprimă jumătăți de înțelesuri: *rost* și *tîlc*. „Rostul" este încă mai apropiat de un înțeles deplin, pentru că pare legat de rînduieli omenești; dar „tîlcul" e din plin expresie a jumătății de înțeles. Și tocmai acestea ni se pare că este categoria „agnosticismului înțelegător", de care vorbea, ca de o categorie a gîndirii țăranului român, Vasile Băncilă, într-unul din studiile sale atît de pătrunzătoare. Cugetul e neștiutor; dar parcă înțelege. În fața marilor întrebări, înțelege și nu înțelege.

Deplasarea aceasta a înțelesului către lucru — ca fiind înțeles nu despre, nici al lucrului, ci *în* lucru, dincolo de cugetul înțelegător, parcă — ține de ceva mai adînc: de pierderea gîndirii în fire. Înțelesurile cresc din fire pentru că gîndirea este fire. E funcție la fel de firească, într-un sens, la fel de tainică, într-altul, ca tot ce e funcție în natură. Omul nu poate să nu gîndească, dar nici nu poate să-și prăpădească firea gîndind. Căci gîndul nu e făcut să se încumete și semețească. De aceea, prea multă minte aduce și multă prostie, sminteală. Esențialul e să nu pierzi măsura. Nu tu ești măsura lumii, cum voia grecul acela, ci lumea îți e măsură ție.

* * *

Ce se poate face cu acest „a gîndi" românesc plin de măsură? Experiență de înțelepciune — poate; dar experiență de filozofie?

A gîndi e, în general, tocmai dimpotrivă: a te dezinteresa, a te înstrăina. Sau poate fi și asta; a fost și asta — iar *atunci* s-a întîmplat filozofia. Cînd se vorbește de „filozofia poporului român" prin raport la înțelepciunea țărănească, se face o amabilă deviere de sens. Dar fără îndoială că e vorba și aici de o anu-

mită sensibilitate filozofică. Întrebarea e: fără a fi sensibilitatea aceasta o filozofie, *poate fi obținută o filozofie în prelungirea ei*? Și are sorți să fie o filozofie mare?

Filozofia obișnuită s-a născut, ca apariție istorică, în prelungirea unei sensibilități de alt tip. Nașterea ei se datorează unui „a gîndi" ca act nefiresc. Nu faptul de a fi, ci conștiința de a fi făcut posibilă filozofia ca atare. Iar conștiința de a fi se așază *în fața* lumii. Omul apare drept singura ființă ce poate fi străină de lume; care o privește, pe aceasta, de la distanța pe care o dă spiritul. Conștient de acest lucru, el nu e numai străin de lume, dar poate fi și, în chip absurd, împotriva ei. În orice caz, e limpede: acum mintea și lucrul sînt două. Iar mintea nu caută în lucruri un *tîlc*; ci un *sens*. Tîlcul este mai ales al lucrului și este în lucru; pe cînd sensul e despre el. Nu e cu necesitate al spiritului, în înțelesul că ar rămîne construcție și simplă punere; dar e despre ceva. Într-un cuvînt: *sensibilitatea din care s-a născut filozofia e a unei rupturi, nu a unei continuități*. Spiritul nu se pierde în lume și n-o prelungește pur și simplu. Dă socoteală de ea. Dă socoteală de sine prin raport la ea.

Așa se face că, pe plan teoretic și practic, filozofia are trăsături precise. De pildă, *teo-*

retic, orice filozofie de tip clasic pornește de la un „principiu“: material (apă, elemente etc.) sau logic metafizic: *cogito*, substanță, predicatul e închis în subiect (Leibniz), „eu egal eu“ (Fichte) etc. Într-un sens, orice filozofie pleacă de la simplu — care nu e neapărat „parte“ — în sus. Orice filozofie e și o refacere, nu numai o luare de act asupra lumii. De aceea, filozofia lui „a fi“, sau a lui „au și lucrurile o noimă“, nu e în ultimă instanță o filozofie. Trebuie o consecvență, o ducere pînă la limită, un act de rebeliune spre a obține filozofia. „O fi“ nu se răzvrătește.

De aceea, *practic*, orice filozofie e un exces. Grecii nu s-au sfiit să meargă pînă la capăt, pînă la exces. Idealismul german a făcut la fel. Iar acestea sînt cele două mari filozofii ale istoriei. Cînd vrea să fie filozofie a bunului-simț, tomismul, de pildă, dovedește de ce nu poate da o adevărată filozofie. Grecii n-au avut chiar atît de mult „bun-simț“ cum se spune uneori, n-au avut chiar atîta măsură cînd au susținut, printr-o splendidă consecvență, că „totul curge“ sau „totul e nemișcat“; că lumea e Unu și ceea ce se vede nu este. Cine gîndește lumea o gîndește chiar împotriva ei; chiar dacă ea nu-i dă dreptate.

Dar, în viziunea românească descrisă mai sus omul nu gîndește lumea, ci lumea gîndește în om. Omul nu e subiect, ci parte. Spiritul nu se așază *în fața* lumii; căci lumea nu se vrea văzută, nici înțeleasă, ci doar împlinită. Există în viziunea aceasta românească o *dulce continuitate între fire și spirit*. Există la noi o curioasă și uneori nefilozofică sete de armonie. Doar sub inspirație creștină armonia se rupe. Și e paradoxal: doar sub inspirație creștină se întîmplă, în trecutul nostru, cîte o ruptură între om și lume *putînd duce la filozofie*. Așa e în *Divanul* lui Cantemir sau *Giudețul sufletului cu trupul*, unde înțeleptul, reprezentînd cugetul, intră în „gîlceavă" cu lumea, spre a se împăca în cele din urmă, cum fac în definitiv și filozofia după răzvrătirea ei inițială. Dar și aci, poate, împăcarea e mai mult de tip românesc, adică prin armonie, decît de tip obișnuit filozofic; căci, după Cantemir, omul trebuie să se împace cu lumea ca să nu fie „dihonie". Atît de mult ne temem de dihonia filozofică, încît, chiar cînd o întîlnim sub aripa creștinismului, tot fugim de ea. Dar nu fugim și de filozofie?

* * *

Aceasta e întrebarea: e posibilă filozofia în această viziune românească? Dă spiritul o filozofie, de vreme ce nu e decît în prelungirea firii? Că în viziunea aceasta țărănească nu se ajunge decît la înțelepciune, nu și la filozofie, e limpede. Dar poate că aceasta ține mai mult de faptul că e vorba de o viziune *țărănească*, decît de calitatea sensibilității filozofice în chestiune. Problema este: pe registrul cult se poate obține o filozofie?

Răspunsul e surprinzător față de tot ce precedă: da, se obține totuși o filozofie. În speță, s-a și obținut: e filozofia aceasta cultă românească, cîtă este și așa cum este. Înaintăm aici o afirmație care are pretenția de a unifica, interpretîndu-le, principalele „filozofii" românești. Toate — cu excepția gîndirii lui Nae Ionescu, poate — fac corp cu așa-zisa filozofie populară. *Întreaga noastră filozofie cultă este în consonanță cu țărănescul*. Nu în prelungire directă, firește, dar în consonanță. (Și desigur că ne gîndim la cele cîteva filozofii închegate, nu la încercările făcute cu două–trei idei luate din străinătate, încercări care de la început nu pot fi „românești".) Oricît de disparate ar fi aceste filozofii valabile, fie că e vorba de doctrina lui Conta, de pildă, sau de cea a lui Blaga, pretindem să

arătăm că ele sînt în consonanță cu orientarea adîncă a culturii noastre populare.

Ce ni se părea caracteristic în această orientare? Continuitatea dulce dintre fire și spirit; prelungirea firii în spirit; angajarea spiritului în zonele întunecoase, neștiute, hrănitoare, niciodată răzvrătite, ale firii. Sensibilitatea filozofică pe care se susține această viziune e una de armonie, de acord fundamental. Undeva în adîncuri lumina și întunericul se întîlnesc. Iar lumina crește din adîncuri, conștiința și cugetul se desprind din întunecimi — fără ruptură. De la străfulgerările filozofice ale lui Hasdeu, așa gîndește filozofia noastră cultă; de la Hasdeu, peste Conta, Xenopol, Pârvan și Motru, pînă la Blaga.

Iată, de pildă, cazul — introductiv numai — al lui Hasdeu. Un gînditor romantic ca el nu putea să nu iubească „începuturile", forțele obscure și originare. Filozofia hasdeiană a istoriei, singura mai închegată, tocmai pe această idee a *creșterii*, aproape evoluționistă la el, se întemeiază. „Romantic în filozofia istoriei, pe care o înțelege ca o eternă creștere, o nesfîrșită desfășurare — Hasdeu împrumută totuși... o anumită concepție pozitivistă, socotind această continuă desfășurare

ca o evoluție", scrie Mircea Eliade în remarcabila sa introducere la ediția din Hasdeu. (Fund. Reg., 1937, p. LXXVII). În perspectiva aceasta de creștere spre forme umane, pozitivismul, și chiar un anumit materialism, nu vor speria pe Hasdeu, cum nu vor îngrijora nici pe ceilalți gînditori români. Istoria este, în definitiv, termenul superior în clasificarea științelor, va spune Hasdeu, deci nu se poate porni decît de jos, de la știința lucrurilor și a firii. Iar în momentul cînd concepe nevoia unei filozofii care să prezideze concepția sa asupra istoriei, gînditorul admite o forță tainică și aderă la filozofia lui Spencer, care are meritul că împacă „cunnoscutulu cu necunnoscutulu recunnoscibilu" (*Istoria critică a Româniloru*, București, 1875, vol. II, prefață, p. II). Aproape ca agnosticismul înțelegător al țăranului român!

Dar abia cu Conta începe filozofia sistematică, și cu el se precizează și natura orientării descrise mai sus. Se va spune: Conta e materialist, și încă un materialist de tip comun; cum poate fi orientarea sa concludentă pentru cea a gîndirii culte românești? Dar tocmai aceasta ne pare semnificativ, că, pe o anumită linie, materialismul nu repugnă gîndirii românești. Oricît am protesta, în numele

unei orientări spiritualiste de care ne socotim caracterizați, e un fapt: materialismul lui Conta nu distonează cu gîndirea românească. Și motivul apare abia acum lămurit: pentru că materialismul aduce și el, într-un fel ori altul, prelungirea naturii în spirit, iar tocmai această trăsătură convenea sensibilității noastre filozofice. Afirmația lui Conta că, de pildă, „vieața este evoluțiunea ondoliformă a materiei" (*Teoria ondulației universale*, ed. Minar, p. 246) e străină, cu materialismul ei, doar la prima vedere, de modurile românești. Într-un sens, *secolul al XIX-lea era mai acasă la noi decît în alte părți*. Problema românității s-a pus și chiar în legătură cu Conta. Că nu e filozofie românească materialismul său? Dar, spunea un interpret român (Dan Bădăreu, în *Un système matérialiste métaphysique au XIX-ème siècle*, Paris, 1924, p. 289), românul e religios cu calmul și lipsa de fanatism cu care Conta e ateu, fiind în același timp sceptic și prea puțin optimist. — Dar, alături de această integrare, mai mult *stilistică*, în românism, credem că putem aduce pe cea de fond. Și nu vom merge pînă la a spune că ondulația lui Conta e semnificativă în lumina mioriticului lui Blaga; căci și mioriticul e doar stilistic (deși stilul are un sens adînc la Blaga). Dar vom spune, în ter-

meni generali, că secolul al XIX-lea era acasă în România pe o linie adîncă de filozofare și că, dacă am fi avut mai mulți gînditori de mîna întîi și o cultură mai împlinită, nu era exclus să dăm un sens mai adînc, din adîncimea experienței noastre de armonie — atîtor formulări rămase superficiale și suficiente, în acest „stupid" veac al XIX-lea.

Cu Xenopol nu se întîmplă astfel. Deși el pare unora să se preocupe de o problemă restrînsă a filozofiei, una de logică sau metodologie a istoriei, Xenopol schițează în realitate un adevărat sistem filozofic. Pentru el, istoria nu e o disciplină particulară, ci „un mod de concepțiune a lumii" (v. „Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei", în *Analele Academiei*, 1899, p. 7). Ea se îndeletnicește cu dezvoltarea atît a lumii materiale, cît și a celei intelectuale. Iar ceea ce e semnificativ din punctul nostru de vedere e că Xenopol vede istoria omenirii ca o „urmare a istoriei materiei ce a precedat-o". Istorismul lui devine cosmic. Omul se înțelege pe sine doar prin întreg, în prelungirea întregului, înseriat în această universală și grandioasă succesiune a stărilor firii.

E însă și mai izbitor cazul lui Pârvan, unde setea de armonie și integrarea spiritului în

ordinea cosmică dau cheia întregii concepții despre lume. „Fenomenele vieții omenești sînt o parte integrantă din ritmica universală", scria Pârvan în *Idei și forme istorice* (București, 1920, p. 49.) Pentru el — o și spune — omul e inseparabil legat de pămînt. Trebuie stabilit un acord perfect „între notele pămîntului și notele omului". Firește că omul își are libertățile și datoriile lui de luptă, dar fără acest acord adînc umanitatea nu se poate ridica la forme cu adevărat creatoare. Între viață — care înseamnă la Pârvan vibrație, ritm, spirit — și moarte, care înseamnă inerție, somn, materie, lupta e permanent deschisă. Numai că „viața e o realitate universală: e vibrarea și ritmul lumilor nesfîrșite", iar astfel spiritul regăsește întregul pe care părea că-l pierduse opunîndu-se materiei. De altfel, Pârvan o spune limpede, arătînd că „energia universală e unică: lumina, sunetul, căldura, electricitatea, magnetismul ori spiritul nu sînt decît vibrații ale aceleiași forțe, variate numai ca iuțeală absolută, intensitate și ondulație; aceeași energie poate deveni, după modalitățile vibrării ei, sunet, căldură, lumină ori spirit". Nicăieri prelungirea naturii în spirit nu a atins în gîndirea românească o afirmație

atît de plină și încărcată, poate, de forță păgînă.

Fără puterea de expresie și setea de armonie clasică a lui Pârvan, dar cu adîncimea și probitatea cercetătorului de specialitate, profesorul C. Rădulescu-Motru a putut afirma o concepție care ține de aceeași inspirație și se sprijină în ultimă instanță pe aceeași sensibilitate filozofică românească. Pentru C. Rădulescu-Motru, personalitatea e „o realitate" din marea realitate a universului. Gînditorul român adaugă personalității atributul de energetică, pentru că o pune în legătură cu celelalte energii din natură. Cu un asemenea „determinism al naturii", el înțelege să-și explice cele mai înalte reușite ale personalității omenești; și nu se va sfii să vorbească despre Hristos, Platon, Hegel, ca triumfuri pe această linie trădînd un spirit laic care ține mai puțin de influențele secolului al XIX-lea, și mai mult de trăsătura păgînă relevată la Pârvan și prezentă în multe alte afirmații *valabile* din punct de vedere românesc. Încă din *Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiene*, C. Rădulescu-Motru ilustrase concepția aceasta, care, de astă dată, reprezintă *un adevărat fel tipic românesc de a înțelege pe Kant*. Unitatea de conștiință, la a cărei puritate Kant ținea

atît de mult, numind-o „unitate sintetică originară de apercepție", devine la gînditorul român o unitate identică cu a universului, deci încărcată de toată materia acestuia. C. Rădulescu-Motru nu poate opera cu o conștiință în genere; el trebuie să ajungă, cu perspectiva lui tipologistă, la o conștiință individuală. Pe de altă parte, își dă seama că această conștiință individuală nu face cu putință comunicarea între spirit și știință. Atunci, spune el, nu ne rămîne decît ca, înlăturînd conștiința în genere a lui Kant, să acordăm celei individuale obiectivitatea. Și de ce ține această obiectivitate? De faptul că, sufletul și materia nu sînt deosebite ca natură, ci ca aspecte", de faptul că „viața sufletească nu e decît un plus de adaptare" și că, în definitiv „conștiința e un proces final de evoluție a naturii".

Nu e prea multă natură, la Conta, Pârvan și Motru, așa cum e prea multă în viziunea țărănească a românului? Nu e prea multă natură, spre a mai fi loc și pentru filozofie? Și totuși — o vedem limpede — filozofia se obține și aici. E o întrebare dacă va putea fi vreodată o filozofie mare, lipsită de conștiința rupturii, cum este. Dar este o filozofie și are din plin pecete românească.

E pecetea românească pe care nu vom întîrzia s-o găsim la Lucian Blaga. Niciodată, mai mult decît acum, cînd încercăm interpretarea aceasta a filozofiei culte românești, nu ni s-a părut mai potrivită străduința critică a lui Vasile Băncilă din *Lucian Blaga, energie românească* de a prelungi modurile viziunii noastre populare în filozofia, aparent occidentalizată, a lui Blaga. Chiar titlul de *Lucian Blaga, energie românească* mă izbește acum altfel decît la început, termenul acela de energie exprimînd parcă ceva din înțelesurile lui Pârvan sau ale lui Motru în legătură cu angajarea omului în energia cosmică. Firește că Blaga a putut vorbi despre o „singularitate a omului", care ar părea să desprindă pe acesta din procesul ascendent al naturii. Pe de altă parte, prima trilogie, cea a cunoașterii, are accente de filozofie occidentală, părînd să fie analiza critică a instrumentelor de cunoaștere, care rămîn instrumente *deosebite* de (nu în armonie cu) obiectul cunoscut, mai ales că de astă dată va fi vorba de obiectul: mister. Dar trilogia culturii a restituit misterului un sens de subiectivitate, iar filozofia inconștientului la care s-a ajuns aici așază pe Blaga — cu deosebiri, firește — pe limba cea mare a gîndirii românești. Un gînditor care încearcă

să întregească garnitura de categorii a lui Kant, categorii aparținînd tuturor zonelor luminoase ale conștiinței, cu o serie de categorii prezente în zonele întunecate și crescînd de acolo, „personant“, spre lumină, poate fi revendicat drept una din cele mai izbitoare pilde pentru orientarea descrisă. Cu Lucian Blaga triumfă românescul în filozofie.

Ce este acest românesc? Sau ce devine el în perspectiva filozofiei noastre culte?

În primul rînd, este *cosmicism*? Termenul e al lui Vasile Băncilă, din lucrarea citată, și ne place să-l regăsim. Băncilă îl descrie ca o „intuiție a armoniei cosmice“ și „un sentiment al participării la cosmos“. *Așa l-am regăsit în filozofia noastră cultă*. Armonie și participare sînt în materialismul lui Conta, ca în orice materialism; dar izbitor e faptul că tot armonie și participare se întîlnesc și în filozofiile *originale*, neinfluențate, neîmprumutate, ale lui Pârvan și C. Rădulescu-Motru. Iar dacă Blaga încape și nu încape în această interpretare (deși cosmologismul pare a juca și la el un mare rol), e numai pentru că intervine în gîndirea lui un factor — cel teologic — a cărui însemnătate o vom sublinia îndată.

Cosmicismul acesta duce la un anumit *determinism*, de un fel ori altul. La Conta, era

un determinism („fatalism"!) materialist; la Pârvan, e un determinism de energie și ritm; la Motru, totul sfîrșește, mărturisit, într-un determinism psihologic. Ce se întîmplă la Blaga? Matca stilistică dă și ea un anumit determinism (de stil), pecetluind toate creațiile unui grup cultural omenesc, pînă și creația științifică.

Trăsăturile acestea fac ca viziunea filozofică a gînditorilor români să fie, ca și cea a culturii noastre populare, mai degrabă a lumii decît a spiritului. Nu se poate vorbi, în filozofia românească, de o problematică a spiritului ca atare, a spiritului ca expresie autonomă. Am subliniat altă dată (revista *Saeculum* nr. II) trăsătura aceasta ca un rezultat al cercetării *Învățăturilor lui Neagoe Basarab* din perspectiva istoriei filozofiei. Absența unei problematici a spiritului este limpede, acum, și în filozofiile descrise mai sus, unde spiritul este angajat în ceva; zonele sale luminoase se pierd în penumbre și apoi în întunericul întregului, pe care-l prelungesc, îl împlinesc, față de care sînt în desăvîrșită expresie de armonie. Iar, ca și la Neagoe Basarab, absența unei problematici a spiritului, ca expresie autonomă, trece în umbră cele două mari discipline ale Apusului, teoria cunoașterii și etica.

Firește că atît Conta, cît și Pârvan, Motru sau Blaga au, pînă la un punct, o problematică de cunoaștere. Dar, mai ales la primul și la ultimul, teoria cunoașterii este un aspect și un moment de expunere mai degrabă decît un sector de însemnătate proprie.

Nu putea Blaga începe, într-un sens, cu trilogia culturii? În orice caz, la Pârvan nu simți necesitatea unei problematici de cunoaștere, iar la Motru totul se pierde în psihologismul energetic. Cît despre etică, nu poate fi subliniat îndeajuns că ea lipsește din perspectiva filozofică românească, populară sau cultă. Trebuie să nu pierdem nici un moment din vedere lucrul acesta, chiar sau mai ales cînd ne gîndim la reforme — educative, politice — pentru poporul român. Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. Acel mult lăudat „se cade – nu se cade" al românului nu ține în nici un caz de o concepție etică. E mai adînc, mai angajat în firea lucrurilor de cum e concepția morală a unui apusean. Iar în filozofia cultă, absența unei problematici etice ne pare atît de inevitabilă, încît, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, sîntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească. Cît despre un sistem educativ

sau politic care să fie numai eticist, el n-a apărut, iar cei care au văzut morală acolo unde era spiritualitate n-au înțeles nici ce este, nici ce poate fi înlăuntrul lumii românești; cel puțin pe linia, prelungită în cultură, a orientării noastre țărănești și populare. Cînd soluția e de armonie, nu poate exista etică, adică o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz.

Dar duhul acesta lumesc și însetat de armonie nu poate să nu aducă un suflu de *păgînism* în atmosfera românească. Trebuie să o spunem deschis: există o dimensiune păgînă a sufletului românesc. Cînd subliniem cu atîta apăsare că românii au fost, într-un fel, totdeauna creștini, creștinismul venind peste ei ca o împlinire, și nu ca purtătorul de mesaj al unei crize de tip nou, recunoaștem fără să vrem că, *după* ce ne-am creștinat, am păstrat moduri ale lumii păgîne. O vedem bine în mitologia noastră populară, iar credințele noastre sînt pline de eresuri, care ne încîntă pe plan de cultură și care, în definitiv, nu ne supără nici în perspectiva Bisericii. Dimensiunea noastră păgînă a fost tolerată de Biserică și chiar asimilată într-un sens. Creștinismul nostru a avut, prin aceasta, un conținut mai viu, o istoricitate mai adevărată. Dar acum,

cînd ies la lumină lucrurile în filozofia cultă, ele capătă accente de împotrivire care pot îngrijora uneori.

Și au și îngrijorat. Polemica iscată în jurul filozofiei lui Blaga între apărătorii ortodoxiei și nesocotitorii ei (căci dușmani direcți nu are ortodoxia noastră) nu e o polemică legată de persoane și de timp. Ea angajează manifestări și comportări mai adînci, permanențe ale ființei noastre spirituale. Blaga nu e întîiul gînditor român indiferent față de ortodoxie ca izvor de inspirație. Un suflu de păgînism — firește, în stilul secolului al XIX-lea — străbate, după cum e limpede, opera lui Conta. Iar, dacă Motru rămîne străin de ortodoxie, fără să facă din „păgînitatea" lui un act de afirmație, acest splendid tip de păgîn care este Pârvan stă ca o evidență împotriva oricui ar voi să facă din ființa spirituală a neamului nostru o ființă exclusiv creștină. Nu, toți aceștia n-au filozofat pe dimensiuni creștine. Dar sînt români; sînt profund și hotărîtor români. Cînd Blaga spune că nu are nevoie să facă filozofie ortodoxă spre a face filozofie românească, are perfectă dreptate. Din punctul său de vedere și din perspectiva întregii filozofii culte, aproape, ivită la noi.

Dar epuizează ei românescul? Epuizează ei virtualitățile filozofice ale ființei noastre spirituale? Reacția împotriva lui Blaga, care ar trebui extinsă împotriva întregului șir de gînditori care îl precedă, a venit din tabăra teologică. Ea putea veni însă și din tabăra *filozofică*. În momentul de față, filozofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească, pentru că în ea iese prima dată la iveală tensiunea, latentă pînă acum, a sufletului românesc, conflictul dintre cele două dimensiuni, să le numim: păgînă și creștină, ale sufletului românesc. Există o filozofie de tip creștin: e cea care începe să iasă acum la iveală, o dată cu proiectarea în actualitate a filozofiei lui Nae Ionescu. Ea ține în cumpănă cealaltă orientare filozofică, orientarea „clasică" românească. Și ea dezvăluie *alte* virtualități filozofice ale sufletului românesc.

Ceea ce ne-a interesat tot timpul, în studiul de față, a fost exclusiv filozofia. Dacă am ajuns la opoziția, provizoriu și poate impropriu calificată, dintre păgînătate și creștinătate, e numai pentru că vroim să înțelegem ce se petrece în sînul filozofiei românești și ce se poate petrece aici.

Cu Nae Ionescu ni se pare că întîlnim un gînditor care nu numai că iese de pe făgașul celor de pînă acum, dar restituie gîndirea românească filozofiei clasice de aiurea. Cursurile lui Nae Ionescu nu sînt încă publicate în întregime, iar judecata critică asupra lor nu e încheiată nici măcar de cei care le cunosc, de elevii lui. Afirmăm însă — iar afirmația noastră întîmpină rezerve, o știm, chiar din partea unora dintre elevii lui Nae Ionescu — că regăsim prin el căile filozofiei cu care ne-a deprins Apusul. Chiar dacă filozofia lui Nae Ionescu e de inspirație ortodoxă, ea e *filozofie* în sensul apusean. Nae Ionescu, oricît de realist ar părea, regăsește, fără s-o spună, spiritul. Regăsește tensiunea dintre om și lume; regăsește *ruptura* aceea fecundă, care singură a dat pînă acum o filozofie mare în Apus. Regăsește tragicul, căderea (*Căderea în cosmos* se intitula, pare-se, una din lucrările la care s-ar fi gîndit Nae Ionescu înainte de moarte).

Ce a scos pe Nae Ionescu din făgașul gîndirii românești de pînă acum? Un singur factor: teologicul. Cugetul românesc nu ar fi regăsit modurile filozofiei clasice (ale celei care nu se dizolvă în „înțelepciune“) dacă n-ar fi întîlnit gîndirea teologică. Iar dacă avem încredere în filozofia lui Lucian Blaga — acum

o putem spune limpede — nu e pentru că se încadrează în comunul gîndirii culte românești, ci pentru că și la el joacă un rol factorul teologic. Blaga e personalitatea noastră filozofică cea mai bogată, în sensul că angajează amîndouă modurile filozofării românești posibile. Și, dacă ne pare fecund, e numai prin cel de al doilea mod, pe care l-am trecut în umbră în cele de mai sus. Căci, oricît de cuceritoare ar părea, concepția lui Conta, a lui Pârvan și a lui Motru reprezintă, filozoficește, o înfundătură. *Pe linia sensibilității noastre filozofice obișnuite, ajungem la o înfundătură filozofică: înțelepciunea*. Cu Nae Ionescu și Blaga — dacă acesta din urmă se împlinește așa cum o nădăjduim —, gîndirea românească găsește singura cale care să o ducă la filozofie.

* * *

Încheierea e simplă: cugetul românesc nu are, pe linia lui firească, vocația filozofiei. Poporul grec a avut-o, și a dat unul din marile tipuri de filozofie: cea a ființei. Poporul german a avut-o, și a dat celălalt mare tip al filozofiei: filozofia spiritului. Noi însă nu avem, de la noi, vocația filozofiei. Poate pentru că nu avem o problematică a *devenirii* (nu există

nici măcar un termen românesc pentru „devenire"). Opunîndu-se devenirii, grecii au descoperit ființa. Integrînd devenirea, cugetul german a descoperit spiritul. Dar și unul și altul dintre aceste două mari tipuri de gîndire au filozofat pe temeiul rupturii dintre om și lume; pe temeiul dezintegrării omului de lume.

Noi nu avem vocația filozofiei. Dar teologicul ne-o poate da. Nu creștinismul ortodox neapărat, dar teologicul. S-ar putea să nu ne-o dea, iar atunci nu vom face filozofie mare. Nu e nimic: nici englezii nu au; poate nici francezii, confundînd prea mult rațiunea cu intelectul, cum fac. Dar teologicul ne-o poate da. Căci ne dă sentimentul rupturii, al dezastrului. Iar de-aici poate începe filozofia.

(*Convorbiri literare*, 1944)

SUFLETUL ROMÂNESC ȘI MUZICA

Nici unul dintre bărbații mari de la 1848 — observa într-un rînd un învățat român — n-avea o înțelegere deosebită pentru muzică. Fiii de boieri de acum un veac au asimilat totul, în ce privește artele pe care le întîlneau în străinătate, nu însă și muzica. Nici astăzi, poate, nu avem destulă pricepere în această privință. Fiindcă muzica cere nu numai inteligență...

Opresc aici șirul ideilor pe care le dezvolta atît de sugestiv, într-o mai veche *Istorie a literaturii române*, profesorul Sextil Pușcariu. Nu e ceva de învățat de la ele? Sufletul *cult* românesc (cu cel popular e altă poveste) *nu* are toate dimensiunile. Nici nu le putea avea dintr-o dată pe toate. A avut loc, în sînul lui, o dezvoltare vrednică de tot interesul, în zonele luminoase ale vieții spirituale, dar, în zonele unde raza inteligenței nu pătrunde, creșterea a întîrziat. Va mai întîrzia?

Dar timpul nostru tocmai aceasta aduce: o înțelegere muzicală a lucrurilor; un tulbu-

rător triumf al muzicii. Există, de pildă, suflete și națiuni care știu să „orchestreze", în timp ce altele nu știu. De ce nu cîștigă bătălii cîte o națiune? Pentru că, poate, n-a avut nici un mare muzician — ne-a venit în minte, într-o bună zi. Nu orchestrează; nu gîndește simfonic; nu cîntă cu adevărat. Iar timpul nostru, ca orice timp în care «elementele» tind să se individualizeze, are nevoie de contopire și muzică.

În sufletul cult românesc, tăiat prea mult în colțuri, cîteodată, divizat de lucruri și de sine prin cezurile necruțătoare ale inteligenței, timpul nostru vine să verse armonie și simțul întregului. Și nu numai armonie sau simț al întregului. E ceva mai *material* în muzică, nu o simplă idee poetică, iar de materie are nevoie un suflet, solicitat prea mult de teoretic și teorie, cum e acest inteligent suflet cult românesc.

Numai din muzică — dacă nu cumva o știi de-a dreptul — înveți ce e creșterea și devenirea. Simfonia singură îți arată cum crește materia sunetelor către sens. Muzica te familiarizează cu acest haos al lui ceea ce nu este încă, pe care ai să-l regăsești mai tîrziu peste tot acolo unde e viață: în tine, dacă în tine e viață; în istorie, unde ți se pare că e prea multă.

Dacă avem astăzi nevoie să ne familiarizăm cu materia, să înțelegem dezordinea, haosul, atunci spiritul muzicii ne poate da o cheie. De cheia aceasta, cei mai mulți dintre marii noștri înaintași au fost lipsiți. Titu Maiorescu a plecat indignat de la reprezentația lui *Lohengrin*. Dar nu e nevoie să înscriem aceasta pe efigia ce se va bate în curînd în amintirea lui…

De aceea, fenomenul cultural cel mai adînc, poate, ce se petrece de cîțiva ani în România e sporirea interesului pentru muzica cea mare. Cînd vezi sălile acestea pline, ale concertelor, cînd asculți programele de zile mari ale radioului, poți nădăjdui că sufletul nostru cult va ști mai mult, va înțelege mai mult, mîine. E adevărat că există mulți snobi: iară e adevărat că mulți nu gustă din muzică decît voluptatea muzicii. Dar dacă arta nu e o formă superioară de bucătărie, atunci ceea ce se întîmplă astăzi are un sens de cultură. Timpul nostru ne trimite prin muzică un mesaj rafinat — ca să-i înțelegem întunericul și luminile.

(*Vremea*, 1942)

ARDEALUL
ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

S-ar putea scrie o pagină neasemuit de adîncă asupra neamului nostru, pagină al cărei titlu să fie: Somnul în istoria românească. Nu sînt multe neamurile care să fi fost atît de aproape — în rău sau în bine — de odihna cea mare și de neființă. Fără să vrem, de cele mai multe ori fără să vrem, noi am trecut prin toate modurile somnului, de la marea letargie națională în care am trăit veacuri de-a rîndul pînă să căpătăm conștiința de neam, și pînă la adormirea celor buni din mijlocul nostru. Somnul ne-a mîntuit, adîncindu-ne în noi înșine; dar somnul ne-a și paralizat, păstrîndu-ne prea mult în noi înșine. Iar în această viață națională, din fericire ca și din nefericire amorțită de somn, Ardealul a reprezentat *starea noastră de veghe*; iată, în două cuvinte, rolul pe care i-l descifrăm în spiritualitatea românească.

Fiecare națiune își are un sîmbure de viață, un sîmbure originar de viață. La obîrșia fiecărei colectivități istorice organizate se în-

tîlnește un centru formativ, prin dezvoltarea căruia sau prin alipirea la care se realizează cîte un organism național. Unitatea politică și națională a Italiei se face în jurul regatului Sardiniei, după cum — iar exemplul acesta e încă mai potrivit — ființa Germaniei se întrupează în jurul Prusiei. Ardealul nostru a putut fi considerat o Prusie a României. Știm cu toții că nu în jurul Ardealului ne-am închegat noi ca stat național, ci că Ardealul e cel care s-a alipit țărilor românești. Dar dacă așa s-a întîmplat în ordinea de fapt a istoriei, pe planul spiritualității românești centrul nostru național este în Transilvania, în acea „învățată Transilvanie — spunea cîndva Bălcescu —, azil vecinic al naționalității române“.

Spiritualitate românească. Cîțiva se întreabă, poate, de ce întrebuințează unii, mai ales cei tineri, termeni atît de răsunători și poate nu tocmai lămuriți cum e acesta chiar, de spiritualitate. De ce spiritualitate și nu viață națională românească, sau orice altă expresie de rînd? Și cum de putem noi spune: în istorie, unirea României s-a făcut prin alipirea Ardealului la patria-mumă, dar în cîmpul spiritualității românești unirea se face prin alipire la Ardeal, de parcă Ardealul ar fi patria-mumă?

Nouă așa ne pare: că, într-un anumit plan, Ardealul e patria-mumă. De la Ardeal am primit și nouă ne trimitea Ardealul tot ce a avut el mai bun; ni l-a trimis pînă la sărăcire de sine. Istoricul nostru Xenopol descrie undeva, în *Istoria partidelor politice în România*, un lucru care e simbolic pentru raporturile Ardealului cu țările noastre; felul cum a trecut elementul nobil din Ardeal în țările românești, în secolul al XIII-lea și al XIV-lea, constituind aici nuclee de state, dar văduvind de clase conducătoare locul de unde acel element nobil pleca. Iar, în timp ce Ardealul, lipsit de clasă conducătoare, cădea mai lesne sub stăpînire străină, țările noastre se constituiau ca unități, pe cît posibil independente, tocmai cu ajutorul grupurilor conducătoare din Ardeal. Prin urmare, Ardealul era cel care împingea neamul românesc către istorie.

Dar, cînd spunem spiritualitate, spunem încă mai mult decît că Ardealul ne împinge către istorie: spunem că el e sortit să țină *treaz* duhul românesc în istorie. De aceea arătam că Ardealul reprezintă starea de veghe a românismului: acolo, în laboratorul sufletului ardelean, ni se pare că se constituie tipul viu de om românesc. Și poate că acum sîntem în stare să limpezim în ce înțeles vorbim de

spiritualitate românească. Cînd un popor se luptă pentru buna lui stare, pentru înfrîngerea tiraniei, pentru unitate sau pentru independență, el face succesiv: mișcări economice, sociale, politice și naționale. Cînd însă se ridică spre a da, dincolo de toate acestea, și un alt tip de om, un tip autentic de om, atunci face o reformă spirituală. Toate revoluțiile neamurilor, fie că sînt economice, sociale, politice sau naționale, sînt făcute pentru oameni, pentru cei mulți, pentru binele tuturor. Reforma spirituală nu e pentru oameni, ci e pentru om. Ea nu se mulțumește să capete ceva pentru toți; vrea să ceară ceva de la fiecare. Pentru că tipul de om românesc se face în Ardeal, îndrăzneam noi să spunem că acolo e și centrul spiritualității românești.

Dar să luăm un exemplu. Ascensiunea poporului nostru — spunea cîndva Bălcescu în studiul său *Mersul revoluției în istoria românilor* — s-a făcut pe mai multe trepte: poporul nostru a pornit de la *rob*, s-a prefăcut în *serv*, apoi în *proletar*, în *posesor* și „acum" — spune Bălcescu — „zvîrle cea din urmă exploatație și este a se face *proprietar*".

Ce se desprinde din cuvintele acestea ale lui Bălcescu? Și un sens pentru lupta socială a românului, desigur, luptă care îi stătea atît

de mult pe inima marelui nostru vizionar. Dar se desprinde mai ales înțelesul unei ascensiuni spirituale. Poporul nostru, din ceasurile cînd începea să fie popor românesc, pleca de la robie și avea să poarte cîtăva vreme în el stigmatele robiei; devenea apoi serv, adică rob cu raporturi contractuale față de națiunea dominantă; ajungea proletar, adică ins fără bunuri; devenea posesor, dar fără conștiința și libertățile celui ce posedă — spre a năzui, după gîndul lui Bălcescu, să devină în sfîrșit un proprietar. Și proprietar a ce? A unor bunuri materiale? Nu numai atît. Ci proprietar avînd independența morală și încrederea în sine a stăpînului. Aceasta vrea desigur să spună Bălcescu: neamul nostru se ridică de la robie la *conștiința de stăpîn*, pînă la demnitatea, drepturile și răspunderile stăpînului.

A avea conștiință de stăpîn — iată ce nu ne-a învățat întotdeauna istoria, în cutremurătoarea ei desfășurare. Un tip de român cu conștiință de stăpîn era năzuința lui Bălcescu. De ce n-am spune? Ea este încă marea noastră năzuință. Spre a avea conștiință de stăpîn, trebuie să fii sigur pe drepturile tale și gata să lupți pentru ele: să fii permanent treaz;

conștient de o misiune și nemulțumit că nu ești întotdeauna la înălțimea acelei misiuni.

Tipul de român înzestrat cu o asemenea conștiință de stăpîn mai ales Ardealul îl dă, în laboratorul său național. Nu pentru că există, acolo, trufia românească; poate, dimpotrivă, pentru că întotdeauna a existat acolo nemulțumire românească. Marii învățători ai Ardealului — scrie Xenopol în istoria sa, vorbind despre Samuil Micu, Petru Maior și Gheorghe Șincai — marii învățători ai Ardealului trăgeau, din adevărurile pe care le scoteau la lumină asupra originii neamului românesc, o învățătură pedagogică, bazată pe deșteptarea unui simțămînt foarte puternic de moralizare, simțămîntul rușinii, dojenind poporul român pentru „căderea lui atît de joasă, cînd el se cobora dintr-o așa de mîndră obîrșie."

Sentimentul de rușine, cum spune Xenopol, acest simțămînt încearcă uneori pe cel cu adevărată conștiință de stăpîn. Cum să nu-l umilească pe românul dojenit de Petru Maior ori de Gheorghe Șincai starea în care îl aduse-se istoria? Iar, ca și Maior sau Șincai, întreg Ardealul a dojenit și s-a dojenit pe sine, luptînd, năzuind și răzbind.

Funcția spirituală a Ardealului e *de a nu se împăca*, de a nu consimți, de a nu se așterne somnului aceluia, care acoperă atît de multe etape din istoria noastră. Nu din dragoste oarbă pentru altceva face el aceasta. Dar din conștiința că virtuțile pe care le-a deprins românul dintr-o istorie umilită nu pot fi și cele care să-l însuflețească într-o istorie triumfătoare. Funcția aceasta spirituală a Ardealului ne pare ceva limpede, și anume: omul românesc nu poate rămîne același și cînd e rob, cum spunea Bălcescu, și cînd e stăpîn. Spun unii că românul e o ființă tare înzestrată — și ei cred că sînt patrioți atunci cînd spun așa. Dar uită că, din zestrea sa de însușiri, istoria noastră aspră nu ne-a îngăduit să desfășurăm decît pe unele: anume, pe cele care țin de pasivitate. Așa, ani de zile s-a lăudat îngăduința românului. Dar e o toleranță de stăpîn toleranța față de ceilalți a insului care are tăria creștină de a-și iubi pînă și dușmanul? Nu întotdeauna. E și slăbiciunea de a ști că nu te poți lupta cu dușmanul, iar atunci te mulțumești să nu-i impui tu nimic, spre a nu-ți impune el încă mai mult. Dar luați cumințenia românului, luați capacitatea lui de a răbda și a nădăjdui, sau toate celelalte virtuți lăudate de cei care au interes să le

laude, și vedeți cîtă pasivitate, cît somn românesc zace în ele — dacă nu le prefacem în virtuți active, de stăpîn.

Semnificația spirituală a Ardealului este, pentru noi, cei care nu facem parte din el, ceva determinat: de a traduce pasivitatea românească în termeni activi; de a face pînă și din așteptarea noastră, pînă și din împăcarea noastră o formă de luptă. În alte cuvinte: de a preface negativul românesc în pozitiv românesc.

Despre țara noastră, un cronicar, Simion Dascălul, exclama cîndva: „țara mișcătoare și neașezată"! El vroia să spună: țara pe care străinii o tot încalcă, ale cărei granițe se tot schimbă, care nu se mai așază o dată în albia ei de viață națională. Dar, cu cît în afară țara sau țările românești erau mai mișcătoare și mai neașezate, cu atît înăuntru, în lumea spiritului, românul se înțepenea mai mult. Ca să poată rezista puhoaielor pe care întruna i le zvîrlea istoria în față, românul a trebuit să se încleșteze și să-și păstreze firea. Țara era mișcătoare și neașezată pe din afară, trebuia să fie așezată și statornică înăuntru.

Așa a trebuit să fie, și așa a fost. Dar au venit timpurile și vor mai veni timpuri cînd țara, așezată pe din afară, va trebui însuflețită dinā-

untru. De timpurile acelea va trebui să fim cu-adevărat vrednici. Iar învrednicirea românească nu se va întîmpla decît într-o direcție: prin alipirea noastră spirituală de Ardeal.

(Conferință la Radio, august 1940)

CUPRINS

Prefață /5

Ce e etern și ce e istoric în cultura românească /7

Suflet agrar sau suflet pastoral? /37

„Bisericuțele noastre“ /43

Pentru o altă istorie a gîndirii românești /48

Cum gîndește poporul român /76

Sufletul românesc și muzica /103

Ardealul în spiritualitatea românească /106

Redactor
SORIN LAVRIC

Apărut 2000
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat sub comanda nr. 75

Compania Națională a Imprimeriilor
„CORESI“ S.A. București
ROMÂNIA

TOPH

Nu știu dacă și în alte părți Psalmii Vechiului Testament s-au citit la fel de mult ca la noi.

În orice caz, eternitatea românească despre care vorbesc este de acest tip.

Nu o plenitudine istorică, nu realizări majore – pe care neamul nostru nici n-ar fi avut cînd să le înfăptuiască – dau garanția duratei; ci sentimentul că, în fond, există un plan față de care toată frămîntarea istorică este irosire și pierdere.

Dar – și aici e aspectul nou față de tînguirea biblică – neamul românesc e și el, într-un fel, solidar cu acel plan neschimbător.

I se întîmplă și lui multe, se frămîntă ceva în marginea lui, în inima lui, peste trupul lui chiar – dar el rămîne neschimbat.

„Trece și asta“ e una din cele mai curente vorbe românești.

Neamul nostru rămîne pentru că și el participă, în felul lui, la eternitatea ființei.

CONSTANTIN NOICA

ISBN 973-50-0061-X